وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲۸

صنجة ـــــ طلاء

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۃ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲۸

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	وہ روزے جن کے وجوب کے بارے میں اختلاف ہے	۳۶
۱۳	نفل روزے	۳۹
۱۴	مکروہ روزے	۳۹
۱۴	الف- صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنا	۳۹
۱۵	ب- صرف سنیچر کو روزہ رکھنا	۴۰
۱۶	ج-صرف اتوار کو روزہ رکھنا	۴۰
۱۷	د- صرف نیروز کا روزہ رکھنا	۴۱
۱۸	ھ-صوم وصال	۴۱
۱۹	و-صوم دہر	۴۲
۲۰	حرام روزے	۴۲
۲۱	ماہ رمضان کے چاند کا ثبوت	۴۳
۲۲	جو تنہا چاند دیکھے اس کا روزہ	۴۴
۲۴	روزہ کا رکن	۴۵
۲۵	روزہ کے وجوب کی شرائط	۴۵
۲۶	روزہ کی ادائیگی کے وجوب کی شرطیں	۴۶
۲۷	روزہ کے صحیح ہونے کی شرطیں	۴۷
۲۸	نیت کا طریقہ	۴۷
۳۳	نیت کا برقرار رہنا	۵۲
۳۴	نیت کے بعد بے ہوشی، جنون اور نشہ	۵۳
۳۵	روزہ کی سنتیں اور اس کی مستحبات	۵۴
۳۷	روزہ کو فاسد کرنے والی چیزیں	۵۵
۳۹	وہ چیزیں جن سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے اور قضا لازم ہوتی ہے	۵۸
۴۰	اول: اس چیز کا کھانا جسے عادۃً نہیں کھایا جاتا ہے	۵۸
۴۱	دوم: حاجت یا شہوت کو ناقص طور پر پوری کرنا	۵۹
۴۵	سوم: علاج معالجہ وغیرہ	۶۱

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۲	ب-اشارہ	۱۹۳
۱۳	ج-فعل	۱۹۳
۱۴	مقصود پر صیغہ کی دلالت میں عرف کا اثر	۱۹۳
۱۵	صیغہ کا اثر	۱۹۴
	ضأن	۱۹۸
	دیکھئے: غنم	
۱-۶	ضائع	۱۹۹-۲۰۰
۱	تعریف	۱۹۹
۲	متعلقہ الفاظ: ضالّہ، لقطہ	۱۹۹
۴	اجمالی حکم	۱۹۹
۴	الف-وجوب زکاۃ کے بعد مال کا ضائع ہوجانا	۱۹۹
۵	ب-جو بیت الضوائع میں جمع کیا جائے گا	۲۰۰
۶	ج-ضائع شدہ مال کا تاوان	۲۰۰
۱-۶	ضالۃ	۲۰۰-۲۰۵
۱	تعریف	۲۰۰
۲	متعلقہ الفاظ: لقطہ	۲۰۱
۳	اجمالی حکم	۲۰۱
	ضبّ	۲۰۵
	دیکھئے: أطعمۃ	
	ضبّۃ	۲۰۵
	دیکھئے: آنیہ	
	ضبع	۲۰۵
	دیکھئے: أطعمۃ	
	ضحیٰ	۲۰۶
	دیکھئے: صلاۃ الضحیٰ	

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

صنجہ

تعریف:

۱- صنج لغت میں وہ چیز ہے جو پیتل سے بنائی جاتی ہے اس میں سے ایک کو دوسرے سے بجایا جاتا ہے، اور تانتوں کا آلہ ہے جس کو بجایا جاتا ہے اور دف کے چوکھٹے میں جو چھوٹے چھوٹے گول پیتل لگائے جاتے ہیں ان کو بھی صنوج کہا جاتا ہے [۱]۔

اور صنجہ کے لفظ کو فقہاء نے جس طرح استعمال کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مراد: دھات کے متعینہ وزن کے مختلف مقدار کے باٹ ہیں جن سے وزن کیا جاتا ہے [۲]۔

اجمالی حکم:

۲- فروخت کرنے والے کے لئے مناسب یہ ہے کہ یا وہ لوہا یا اس جیسی چیز سے تیار کرے جو کھلی نہیں ہوتی ہوں، اور صنجہ طیارہ پر اس کو جانچ لے [۳] اور اسے پتھر سے نہیں بنائے، کیونکہ وہ جب آپس

(۱) القاموس المحیط و متن اللغۃ۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۵۴، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۹۹، نہایۃ الرتبۃ فی طلب الحسبہ رص ۱۹۔

(۳) نہایۃ الرتبۃ فی طلب الحسبہ کے حاشیہ میں: ''الصنج الطیارۃ'' پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے: ''الصنج الطیارۃ'' کا معنی مراجعہ مختلفہ میں نہیں مل سکا ہے، اور غالباً مؤلف کا مقصود اس سے وہ باٹ ہے جو محتسب کے پاس محفوظ ہو، تاکہ اس پر دوسرے باٹوں کو جانچا جاسکے، ملاحظہ کریں (المقریزی الخطط ۱ / ۴۶۴)۔

میں ایک دوسرے سے ٹکراتا ہے تو جھڑتا ہے اور کم ہوجاتا ہے، لیکن اگر وہ لوہے وغیرہ سے نہ بنا سکے اور پتھر سے بنانے کی ضرورت پیش آئے تو محتسب اس کو حکم دے گا کہ اس پر چمڑا چڑھا دے پھر محتسب اس کی جانچ کے بعد اس پر مہر لگا دے اور برابر محتسب اس پر نگاہ رکھے، تاکہ فروخت کرنے والا اس کے مثل لکڑی سے نہ بنالے [۱]۔

ابویعلی نے کہا: اور محتسب کی ذمہ داری ہے کہ وہ ناپ کے پیمانوں اور وزن کے باٹوں میں کمی اور نقص کرنے سے باز رہنے کا حکم دے اور اس جرم میں علی الاعلان سزا دے، اور اس کو حق ہے کہ اگر اس کو دوکانداروں کے باٹ اور پیمانوں میں شک وشبہ ہو تو ان کی جانچ پرتال کرلے۔

اور اگر اس کے جانچ کردہ باٹ پر اس کی کوئی مہر ہو جو لوگوں میں مشہور ہو اور لوگ صرف اس کی مہر کردہ باٹ سے ہی معاملہ کریں تو یہ زیادہ محتاط اور محفوظ طریقہ ہوگا، پس اگر ایسا کرے پھر کچھ لوگ اس کے مہر کردہ باٹ کے علاوہ دوسرے باٹ سے معاملہ کریں، اگر وہ کم ہو تو ان پر دو وجہ سے نکیر کی جائے گی۔

اول: یہ ہے کہ اس نے اس کے مہر کردہ باٹ سے گریز کر کے اس کی مخالفت کی اور سلطانی حقوق سے انکار کیا ہے۔

دوم: حقوق میں کمی اور نقص کیا ہے اور اس نے شرعی حقوق سے انکار کیا ہے۔

اور اگر ان لوگوں نے جس غیر مطبوع پیمانہ سے معاملہ کیا وہ کمی اور نقص سے محفوظ ہو تو اس پر صرف اس لئے نکیر کی جائے گی کہ اس نے مخالفت کر کے حق شاہی کا انکار کیا ہے [۲]۔

(۱) نہایۃ الرتبۃ فی طلب الحسبہ رص ۱۹، معالم القربہ فی احکام الحسبہ رص ۸۵۔

(۲) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۹۹، نیز دیکھئے: الاحکام السلطانیہ للماوردی ر ۲۵۴۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: ''مقادیر'')۔

یہ تفصیل اس صنجہ کے بارے میں ہے جو باٹ کے معنی میں ہے، وہ صنج جو پیتل سے بنایا جاتا ہے اور ایک دوسرے سے بجایا جاتا ہے، یا تانت کا آلہ جو بجایا جاتا ہے یا دف کے چوکھٹے میں لگے ہوئے گول پیتل، ان کی تفصیل اصطلاح: ''معازف'' میں ہے۔

صوت

دیکھئے: ''کلام''۔

صورۃ

دیکھئے: ''تصویر''۔

صوف

دیکھئے: ''شعر''، ''صوف'' اور ''وبر''۔

صوم

تعریف:

۱-صوم لغت میں کھانے، پینے، بات کرنے، نکاح کرنے اور چلنے سے مطلقاً رکنے کا نام ہے، اللہ تعالیٰ نے مریمؑ سے نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے: "إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا"[۱] (میں نے تو خدائے رحمٰن کے لئے روزہ کی نذر مان رکھی ہے سو میں تو آج کسی انسان سے بولوں گی نہیں)۔

اور صوم، صام، یصوم صوماً وصیاماً (روزہ رکھنا) کا مصدر ہے[۲]۔

اور اصطلاح میں روزہ توڑنے والی چیزوں سے مخصوص طور پر رکنا صوم ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-امساک:

۲-لغت میں امساک کا معنی چیز کو روکنا، اس کو پکڑنا، اس کو لینا، اس پر قبضہ کرنا ہے، اور کلام سے امساک کا معنی خاموشی ہے، اور امساک کا معنی بخل بھی ہے، اور اللہ تعالیٰ کا قول: "فَامْسِكُوْهُنَّ فِي الْبُيُوْتِ"[۱] (تو ان (عورتوں) کو گھروں کے اندر بند رکھو)۔

عورتوں کو قید میں رکھنے کا حکم دیا اور امساک اس اعتبار سے صوم سے زیادہ عام ہے۔

ب-کف:

۳-لغت میں "کف عن الشئ" کا معنی اسے چھوڑنا ہے، اور اگر اس کا تعلق کھانے پینے سے ہو تو یہ صوم کے مساوی ہوگا۔

ج-صمت:

۴-صمت اور اسی طرح سکوت لغت میں بولنے سے رکنے کا نام ہے، اور یہ دونوں لغوی اعتبار سے صوم سے خاص ہے نہ کہ شرعاً، کیونکہ ان دونوں کے مابین اور صوم کے درمیان تباین کی نسبت ہے۔

شرعی حکم:

۵-امت کا اس پر اجماع ہے کہ ماہ رمضان کا روزہ فرض ہے، اور فرضیت کی دلیل کتاب، سنت اور اجماع ہے۔

کتاب میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ"[۲] (اے ایمان والو! تم پر روزے فرض کئے گئے جیسا کہ ان لوگوں پر فرض کئے گئے تھے جو تم سے قبل ہوتے ہیں) اور اللہ تعالیٰ کا قول: كُتِبَ عَلَيْكُمْ یعنی فرض کئے گئے۔

---

(۱) سورۂ مریم/۲۶۔
(۲) القاموس المحیط، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ: "صوم"۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/۴۲۰۔

---

(۱) سورۂ نساء/۱۵۔
(۲) سورۂ بقرہ/۱۸۳، دیکھئے: احکام القرآن لابن العربی ۱/۶۱ طبع دار المعرفہ بیروت میں مذکور تفسیر۔

اوراللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"[(۱)] (سوتم میں سے جوکوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے)۔

اور سنت میں ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان"[(۲)] (اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر رکھی گئی ہے، اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں ہے اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، اور نماز قائم کرنا، زکاۃ دینا، حج کرنا اور رمضان کا روزہ رکھنا)۔

اسی طرح ماہ رمضان کے روزے کی فرضیت پر اجماع ہے، اس کا انکار صرف کافر ہی کرسکتا ہے[(۳)]۔

روزے کی فضیلت:

۶- روزے کی فضیلت کے بارے میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، جن میں سے ہم حسب ذیل احادیث ذکر کررہے ہیں۔

الف- حضرت ابوہریرہؓ سے نبی ﷺ کا ارشاد گرامی منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من صام رمضان ایماناً واحتساباً، غفرله ماتقدم من ذنبه، ومن قام ليلة القدر إيماناً واحتساباً غفرله ماتقدم من ذنبه"[(۱)] (جوشخص ایمان اور اخلاص کے ساتھ رمضان کے روزے رکھے تو اس کے گذشتہ گناہ معاف کردیئے جائیں گے، اور جوشخص ایمان واخلاص کے ساتھ شب قدر میں قیام کرے تو اس کے گذشتہ گناہ معاف کردیئے جائیں گے)۔

ب- اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: "كان النبي ﷺ يبشر أصحابه بقدوم رمضان يقول: قدجاء كم شهر رمضان، شهر مبارك، كتب الله عليكم صيامه، تفتح فيه أبواب الجنة وتغلق فيه أبواب الجحيم، وتغل فيه الشياطين، فيه ليلة خير من ألف شهر"[(۲)] (نبی کریم ﷺ اپنے اصحاب کو رمضان کے آنے کی بشارت دیتے تھے، فرماتے تھے: تمہارے پاس رمضان کا مہینہ آگیا ہے، جو بابرکت مہینہ ہے، اللہ نے اس کے روزے تم پر فرض کئے، اور اس میں جنت کے دروازے کھول دئے جاتے ہیں اور جہنم کے دروازے بند کردیئے جاتے ہیں، اور اس میں شیاطین قید کردیئے جاتے ہیں، اس میں ایک رات ہے جو ایک ہزار مہینہ سے افضل ہے)۔

ج- اور سہل بن سعدؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن في الجنة باباً يقال له: الريان، يدخل منه الصائمون يوم القيامة، لايدخل منه أحد غيرهم، يقال: أين الصائمون؟ فيقومون، لايدخل منه أحد غيرهم، فإذا

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۸۵۔

(۲) حدیث: "بني الإسلام على خمس......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی ۲/ ۷۵ طبع دارالکتاب العربی بیروت ۱۴۰۲ھ اور دیکھئے: الہدایہ اور اس کی شرحیں ۲/ ۲۳۳ طبع داراحیاء التراث العربی، بیروت۔

(۱) حدیث: "من صام رمضان إيمانا واحتسابا......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۵۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابوہریرہؓ "كان النبي ﷺ يبشر أصحابه بقدوم رمضان......" کی روایت احمد (۲/ ۳۸۵ طبع المیمنیہ) اور النسائی (۴/ ۱۲۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں انقطاع ہے، لیکن اس کے دوسرے طرق ہیں جو اس کو تقویت پہنچاتے ہیں۔

دخلوا أغلق، فلم یدخل منه أحد"[1] (جنت میں ایک دروازہ ہے جس کا نام "ریان" ہے اس دروازے سے قیامت کے دن روزہ دار داخل ہوں گے، ان کے علاوہ کوئی اس سے داخل نہیں ہوگا، کہا جائے گا کہاں ہیں روزہ دار؟ تو وہ کھڑے ہوں گے، اس سے ان کے علاوہ کوئی داخل نہیں ہوگا، پس جب وہ داخل ہوجائیں گے تو دروازہ بند کردیا جائے گا تو اس سے کوئی نہیں داخل ہوسکے گا)۔

د- اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**رغم أنف رجلٍ دخل علیه رمضان ثم انسلخ قبل أن یغفر له**"[2] (وہ شخص ہلاک ہو جو رمضان کو پائے پھر اس کی مغفرت ہونے سے قبل وہ گذر جائے)۔

روزے کی حکمت:

۷- روزے کی حکمت حسب ذیل ہے:

الف- روزہ نعمت کے شکر ادا کرنے کا ذریعہ ہے، کیونکہ یہ نفس کو کھانے، پینے اور جماع سے روکنا ہے، اور یہ اعلیٰ درجہ کی نعمتیں ہیں، اور ان چیزوں سے ایک معتبر زمانے تک رکنے سے اس کی قدر کا اندازہ ہوتا ہے، کیونکہ نعمتیں مجہول ہیں، پس جب وہ مفقود ہوں تو ان کی قدر ہوتی ہے، تو روزہ شکر کے ذریعہ ان نعمتوں کا حق ادا کرنے پر آمادہ کرے گا، اور نعمتوں کا شکر ادا کرنا عقلاً اور شرعاً فرض ہے اور اسی طرف اللہ سبحانہ تعالیٰ نے آیت صیام میں اپنے قول: "**لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ**"[3] (عجب نہیں کہ تم شکر گزار بن جاؤ) سے اشارہ کیا ہے۔

ب- روزہ تقوی کا ذریعہ ہے کیونکہ جب نفس اللہ تعالیٰ کی رضامندی کی امید اور اس کے دردناک عذاب کے خوف کی وجہ سے حلال چیزوں سے رکنے پر آمادہ ہوجاتا ہے تو وہ بدرجہ اولی حرام چیزوں سے باز رہنے کے لئے آمادہ ہوجائے گا، تو روزہ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں سے بچنے کا سبب ہوگا، اور یہ فرض ہے، اور اسی طرف آیت صوم کے اخیر میں اللہ تعالیٰ کے قول: "**لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ**"[1] (عجب نہیں کہ تم متقی بن جاؤ) سے اشارہ ہوا ہے۔

ج- روزہ میں نفس کو مغلوب کرنا اور شہوت کو ختم کرنا ہوتا ہے، کیونکہ نفس جب آسودہ ہوتا ہے تو شہوت کی تمنا کرتا ہے اور جب بھوکا رہتا ہے تو خواہشات سے باز رہتا ہے، اسی وجہ سے نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**یا معشر الشباب: من استطاع منکم الباءة فلیتزوج، فانه أغض للبصر، وأحصن للفرج، ومن لم یستطع فعلیه بالصوم فإنه له وجاء**"[2] (نوجوانو! تم میں سے جو شخص شادی کرنے کی طاقت رکھتا ہے اسے شادی کرلینی چاہئے، کیونکہ یہ نگاہ کو پست کرنے والا اور شرمگاہ کی زیادہ حفاظت کرنے والا ہے، اور جو طاقت نہیں رکھتا ہے تو وہ روزہ رکھے، کیونکہ یہ اس کے لئے خصی کرنے کے قائم مقام ہے)۔ پس روزہ گناہوں سے باز رہنے کا ذریعہ ہے[3]۔

د- روزہ مساکین پر شفقت ومہربانی کا سبب ہے، کیونکہ روزہ دار جب تھوڑے اوقات میں بھوک کی تکلیف کا مزہ چکھتا ہے تو

(۱) حدیث سہل بن سعد: "إن فی الجنة بابا یقال له الریان......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۰۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: "رغم أنف رجل دخل علیه رمضان......" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ: حدیث حسن ہے۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۳۔
(۲) حدیث: "یا معشر الشباب، من استطاع منکم الباءة فلیتزوج......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۸، ۱۰۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔
(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۷۵، ۷۶۔

اس شخص کو یاد رکھتا ہے جو ہمیشہ اس تکلیف میں مبتلا رہتا ہے، اور بہت جلد اس کا دل نرم ہوجا تا ہے اور اس پر احسان کر کے اس پر رحم کرتا ہے، تو اس کی وجہ سے وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہتر بدلہ پاتا ہے۔

ھ- روزہ میں فقراء کی موافقت ہے کہ یہ وہ مشقت اٹھاتا ہے جس کو فقراء اکثر اٹھاتے ہیں، اور اس میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کا مقام بلند ہوتا ہے[۱]۔

و- روزے میں شیطان کو مغلوب کرنا ہے، کیونکہ گمراہ کرنے اور بہکانے میں اس کا ذریعہ شہوتیں ہیں، اور شہوتوں کو کھانے اور پینے سے تقویت ملتی ہے، اسی وجہ سے حضرت صفیہؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم، فضيقوا مجاريه بالجوع"[۲] (شیطان ابن آدم میں خون کی نالی میں چلتا ہے، پس اس کے راستوں کو بھوک کے ذریعہ تنگ کردو)۔

روزے کی اقسام:

۸- روزہ کی دوقسمیں ہیں، صوم عین وصوم دین۔

صوم عین: جس کے لئے کوئی معین وقت ہو:

الف- یا تو اللہ تعالیٰ نے متعین فرمادیا ہو جیسے رمضان کا روزہ، اور رمضان کے باہر نفلی روزہ، کیونکہ رمضان کے علاوہ نفل کے لئے شرعاً متعین ہے۔

(۱) ہدایہ کی شرح فتح القدیر ۲/ ۲۳۳ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت۔

(۲) حدیث: "إن الشيطان ليجرى من ابن آدم....." کی روایت بخاری (۴/ ۲۸۲) اور مسلم (۴/ ۱۷۱۲) نے آپ ﷺ کے قول: "فضيقوا مجارية بالجوع" کے بغیر کی ہے، اور سبکی نے طبقات الشافعیہ (۴/ ۱۴۹) میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ اضافہ معروف نہیں ہے۔

ب- یا بندے نے متعین کیا ہو جیسے کسی متعین وقت میں نذر مانا ہوا روزہ[۱]۔

صوم دین: جس کے لئے کوئی معین وقت نہ ہو، جیسے رمضان کی قضا روزے، اور قتل، ظہار، یمین، رمضان میں افطار کے کفارے کے روزے، اور حج تمتع کے روزے، اور حلق کے فدیہ کے روزے، اور (حرم یا احرام میں) شکار کے جزاء کے روزے، نذر مطلق کے روزے، اور قسم کے روزے بایں طور کہ کہے: خدا کی قسم میں ایک مہینہ ضرور روزہ رکھوں گا[۲]۔

فرض روزہ:

عین اور دین میں سے فرض روزہ کی دوقسمیں ہیں: ایک جسے لگاتار رکھا جائے، دوسرا جسے لگاتار نہ رکھا جائے، بلکہ روزہ رکھنے والے کو اختیار رہتا ہے کہ اگر چاہے تو لگاتار رکھے اور اگر چاہے تو الگ الگ رکھے۔

اول: جس کو لگاتار رکھنا واجب ہے۔

اور اس میں حسب ذیل روزے داخل ہیں:

۹- الف- رمضان کا روزہ، چنانچہ اللہ تعالیٰ اپنے قول: "فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"[۳] (سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے) سے مہینہ کے روزے کا حکم دیا ہے اور مہینہ اپنے دنوں کے مسلسل ہونے کی وجہ سے مسلسل ہوتا ہے تو لامحالہ اس کا روزہ لگاتار ہوگا۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۷۵۔

(۲) حوالۂ سابق ۲/ ۷۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

ب-قتل خطا کے کفارے کے روزے، کفارہ ظہار کے روزے اور کسی متعین وقت میں نذر مانے ہوئے روزے اور رمضان کے دن میں جماع کے کفارے کے روزے۔

اوراس کی تفصیل اصطلاح: ''تتابع'' میں ہے[1]۔

دوم: جس کو لگا تار رکھنا واجب نہیں ہے۔

اوراس میں حسب ذیل روزے داخل ہیں:

۱۰-الف۔ رمضان کی قضا، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ان کو لگا تار رکھنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ''[2] (تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے) کیونکہ روزہ کو لگا تار کی قید کے بغیر ذکر کیا ہے۔

اور صحابہ کی ایک جماعت سے جس میں حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، ابوسعیدؓ اور عائشہؓ ہیں منقول ہے کہ ان حضرات نے کہا ہے: اگر چاہے تو لگا تار رکھے اور اگر چاہے تو الگ الگ رکھے، اگر لگا تار رکھنا شرط ہوتا تو ان صحابہ کرام سے پوشیدہ نہیں رہتا اور نہ ان حضرات سے اس کی مخالفت کا احتمال ہے[3]۔

اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ: لگا تار رکھنا مندوب یا مستحب ہے، تا کہ فرض جلد از جلد ادا ہو جائے[4]۔

اور مجاہد سے منقول ہے کہ اسے لگا تار رکھنا شرط ہے، کیونکہ قضا ادا کے مطابق ہوتی ہے، اور ادا کو لگا تار رکھنا واجب ہے، لہذا اسی طرح قضا بھی ہوگی۔

ب-قسم کے کفارہ کے روزے اور اسے لگا تار رکھنے کے بارے میں اختلاف ہے، اوراس کی تفصیل اصطلاح: ''تتابع'' میں ہے۔

ج- حج تمتع کے روزے، کفارۂ حلق کے روزے، شکار کے جزاء کے روزے، نذر مطلق کے روزے، اور یمین مطلق کے روزے، اللہ تعالیٰ نے تمتع کے روزے کے بارے میں فرمایا ہے: ''فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَااسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ''[1] (تو پھر جو شخص عمرہ سے مستفید ہوا اسے حج سے ملا کر تو جو قربانی بھی اسے میسر ہو وہ کر ڈالے اور جس کسی کو میسر ہی نہ آئے تو وہ تین دن کے روزے زمانہ حج میں رکھ ڈالے اور سات روزے جب تم واپس ہو)۔

اور کفارۂ حلق کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے: ''وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُ وْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ بِهٖ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ''[2] (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ لیکن اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دیدے)۔

شکار کی جزاء کے بارے میں فرمایا: ''أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوْقَ وَبَالَ أَمْرِهٖ''[3] (یا اس کے مساوی روزہ رکھ لئے جائیں تا کہ وہ اپنے کئے کی شامت کا مزہ چکھے)۔

تو ان آیات میں روزے کو لگا تار رکھنے کی شرط کے بغیر مطلقاً

(۱) دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ (ج۱۰ رفقرہ ر ۳-۴)۔
(۲) سورۂ بقرہ ر ۱۸۴، اور ملاحظہ کریں، احکام القرآن للجصاص ۱ ر ۲۰۸۔
(۳) البدائع ۲ ر ۷۶، اور ملاحظہ کریں القوانین الفقہیہ ر ۸۲۔
(۴) جواہر الإکلیل ۱ ر ۱۴۶، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۲ ر ۶۴ طبع داراحیاء الکتب العربیہ لعیسی البابی الحلبی، الروض المربع ۱ ر ۱۴۴ طبع دار الکتب العلمیہ، بیروت، تبیین الحقائق ۱ ر ۳۳۶۔

(۱) سورۂ بقرہ ر ۱۹۶۔
(۲) سورۂ بقرہ ر ۱۹۶۔
(۳) سورۂ مائدہ ر ۹۵۔

ذکر کیا ہے، اسی طرح نذر مطلق میں نذر ماننے والے اور یمین مطلقہ میں قسم کھانے والے کے بارے میں لگا تار رکھنے کی شرط کے بغیر مطلقاً روزے کا ذکر ہے [۱]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: "نذر" اور "أیمان"۔

وہ روزے جن کے وجوب کے بارے میں اختلاف ہے، اور اس میں حسب ذیل روزے داخل ہیں:

اول: اس نفلی روزے کی قضا جسے فاسد کر دے۔

۱۱ - حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر نفلی روزے کو توڑ دے تو اس کی قضا واجب ہے اور اس پر حنفیہ نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے وہ فرماتی ہیں: "کنت أنا وحفصة صائمتین، فعرض لنا طعام اشتهیناه، فأکلنا منه، فجاء رسول الله ﷺ فبدرتني إلیه حفصة، (وکانت ابنة أبیها)، فقالت یا رسول الله: إنا کنا صائمتین فعرض لنا طعام اشتهیناه فأکلنا منه قال: اقضیا یوما آخر مکانه" [۲] (میں اور حفصہ روزے سے تھیں، اسی حالت میں ہمارے پاس کھانا آیا جس کی ہمیں رغبت ہوئی تو ہم نے اس میں سے کھالیا، پھر رسول اللہ ﷺ تشریف لائے، تو اس معاملہ میں مجھ سے حضرت حفصہ نے سبقت کیا، (اور وہ اپنے باپ کی بیٹی ہیں)، تو انہوں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ہم دونوں روزے کی حالت میں تھے کہ ہمارے پاس کھانا آیا جس کی ہمیں رغبت ہوئی تو ہم نے اس میں سے کھالیا، آپ

(۱) البدائع ۲/ ۷۶، ملاحظہ کریں حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۳۵۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۶۔

(۲) حدیث عائشہ: "کنت أنا وحفصة صائمتین......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۰۳) نے کی ہے، اور اس کے مرسل ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

ﷺ نے ارشاد فرمایا، اس کی جگہ پر کسی دوسرے دن قضا کرلو)۔

اور منقول ہے: حضرت عمرؓ ایک دن اپنے اصحاب کے پاس تشریف لائے، اور فرمایا: میں صبح کو روزے کی حالت میں تھا تو میرے پاس میری ایک باندی آئی میں نے اس کے ساتھ جماع کرلیا، تو اس سلسلہ میں آپ حضرات کی کیا رائے ہے؟ حضرت علیؓ نے فرمایا: آپ نے حلال کام کیا ہے، اور اس کی جگہ ایک دن اس کی قضا کرلیں، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ آپ ان سب میں فتوی دینے میں سب سے بہتر ہیں [۱]۔

اور اس لئے کہ اس نے جو عمل کیا وہ عبادت ہے تو اسے بچانا اور باطل ہونے سے اس کی حفاظت کرنا واجب ہوگا، اور اسے فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تُبْطِلُوٓا أَعْمَالَكُمْ" [۲] (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)، اور یہ باقی کی ادائیگی کے بغیر ممکن نہیں ہے، لہذا اس کا مکمل کرنا اور فاسد کرنے کی صورت میں لامحالہ اس کی قضا واجب ہوگی پس یہ نفلی حج اور عمرہ کی طرح ہوگا [۳]۔

اور اگر نفلی روزہ کو ارادہ سے یا بغیر ارادہ کے فاسد کر دے بایں طور کہ نفلی روزہ رکھنے والی عورت کو حیض آجائے تو قضا کے واجب ہونے میں حنفیہ کے درمیان اختلاف نہیں ہے۔

اور ان کا اختلاف محض خود فاسد کرنے کے بارے میں ہے کہ مباح ہے یا نہیں؟ پس ظاہر روایت یہ ہے کہ: بغیر عذر کے مباح نہیں ہوگا، اور یہی روایت صحیح ہے۔

اور دوسری روایت میں جو "المنتقی" کی روایت ہے، بغیر عذر

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۳۸۔

(۲) سورۂ محمد ر ۳۳۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۳۳۸، الہدایہ اور اس کی شروح ۲/ ۲۸۰ اور ملاحظہ کریں، الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ر ۵۲۷۔

کے مباح ہوگا، اور کمال ابن الہمام نے اس کو راجح قرار دیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ میرا اعتقاد یہ ہے کہ ''المنتقی'' کی روایت زیادہ قوی ہے[۱] لیکن اس شرط کی قید لگائی ہے کہ اس کی نیت قضا کرنے کی ہو[۲]۔

ظاہر روایت کے مطابق ان میں اختلاف ہے کہ: ضیافت عذر ہے یا نہیں؟

''الدر'' میں ہے کہ: اگر صاحب ضیافت ایسا ہو کہ محض اس کی حاضری سے خوش نہیں ہوا اور ترک افطار سے تکلیف محسوس کرتا ہو تو ضیافت عذر ہوگی اور وہ روزہ توڑ دے گا، ورنہ نہیں، یہی مذہب میں صحیح قول ہے، یہاں تک کہ اگر اس پر کوئی شخص تین طلاق کی قسم کھالے تو روزہ توڑ دے گا، اگر چہ اس کا روزہ قضا ہو اور معتمد قول کے مطابق اسے حانث نہیں بنائے گا۔

ایک قول یہ ہے کہ اگر صاحب طعام محض اس کی آمد سے خوش ہوجائے، اگر چہ وہ نہیں کھائے، تو اس کے لئے روزہ توڑنا مباح نہیں ہوگا، اور اگر وہ اس کی وجہ سے تکلیف محسوس کرے تو روزہ توڑ دے گا۔

اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ زوال سے قبل ہو، اس کے بعد نہیں، البتہ والدین میں سے کسی ایک کی خاطر عصر تک روزہ توڑ سکتا ہے اس کے بعد نہیں[۳]۔

اور مالکیہ نے قضا کو اس صورت میں واجب کیا ہے جبکہ روزہ توڑنا جان بوجھ کر ہو اور حرام ہو، اس صورت میں نہیں جب روزہ توڑنا بھول کر ہو یا اکراہ کی صورت میں ہو، یا حیض، نفاس کے سبب، یا بیماری یا اس کی زیادتی کے خوف سے ہو، یا بھوک یا پیاس کی شدت

(۱) فتح القدیر شرح الہدایہ ۲/۲۸۰۔

(۲) الدر المختار ۲/۱۲۱۔

(۳) الدر المختار ۲/۱۲۱-۱۲۲۔

سے ہو، یہاں تک کہ اگر اس پر کسی شخص کے طلاق بائنہ کی قسم کھا لینے کے سبب سے روزہ توڑ دے تو روزہ توڑنا جائز نہیں ہوگا، اور اگر توڑ دے گا تو قضا کرے گا۔

اور ان حضرات نے اس روزہ توڑنے کا استثناء کیا ہے جو کسی وجہ سے ہو۔

جیسا کہ عورت کی طلاق کی قسم کھائے، اور اندیشہ ہو کہ حانث ہونے کی صورت میں اسے نہیں چھوڑے گا تو روزہ توڑنا جائز ہوگا، اور قضا واجب نہیں ہوگی۔

یا اس کے لگاتار روزہ رکھنے کی وجہ سے اس پر اندیشہ اور شفقت کے سبب اس کے والد یا اس کی ماں روزہ توڑنے کا حکم دیں تو اس کے لئے توڑنا جائز ہوگا، اور اس پر قضا واجب نہیں ہوگی۔

یا اسے اس کے استاذ یا اس کے مربی روزہ توڑنے کا حکم دیں اگر چہ والدین یا استاذ قسم نہیں کھائیں[۱]۔

۱۲ - شافعیہ اور حنابلہ نفلی روزے کے مکمل کرنے کو واجب نہیں قرار دیتے ہیں، اور نہ فاسد ہونے کی صورت میں اس کی قضا کو واجب قرار دیتے ہیں۔

اور یہ حضرت عائشہؓ کے اس قول کی وجہ سے ہے: "**یا رسول الله! أهدی إلینا حیس**[۲]**،فقال: أرنیه فلقد أصبحت صائما فأکل**" اور ''النسائی'' نے یہ اضافہ کیا ہے: "**إنما مثل صوم المتطوع مثل الرجل یخرج من ماله الصدقة، فإن شاء أمضاها، وإن شاء حبسها**"[۳] (اے اللہ کے رسول!

(۱) دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲۷۔

(۲) جواہر الإکلیل شرح مختصر سیدی خلیل، للأبی (۱/۱۵۰ طبع دار المعرفہ بیروت) ''الحیس'': کھجور، گھی اور ستو سے تیار کیا ہوا کھانا۔

(۳) حدیث عائشہ: "یا رسول الله: أهدی لنا حیس" کی روایت مسلم (۲/۸۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور نسائی کا اضافہ اس کے سنن (۴/۱۹۳-۱۹۴) میں ہے۔

ہمارے پاس حیس ہدیہ میں آیا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اسے میرے پاس لاؤ میں نے صبح کو روزے کی نیت کی تھی پھر آپ نے اسے نوش فرمایا)، نسائی میں ہے: (بیشک نفلی روزہ رکھنے والے شخص کی مثال اس آدمی کی ہے جو اپنے مال سے صدقہ نکالتا ہے پس اگر وہ چاہے تو اسے نافذ کردے اور اگر چاہے تو اسے روک لے)۔

اور حضرت ام ہانیؓ کی حدیث میں ہے: "أن رسول الله ﷺ دخل عليها، فدعاء بشراب فشرب، ثم ناولها فشربت، فقالت: يا رسول الله! أما إني كنت صائمة! فقال رسول الله ﷺ: الصائم المتطوع أمين نفسه، إن شاء صام، وإن شاء أفطر" وفي رواية "أمير نفسه"[1] (رسول اللہ ﷺ ان کے پاس تشریف لائے، تو آپ ﷺ نے پانی طلب فرمایا، پس اس سے پیا پھر اسے ام ہانی کو دیدیا تو انہوں نے پیا، پھر عرض کیا اے اللہ کے رسول ﷺ میں تو روزے سے تھیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: نفل روزہ دار اپنے نفس کا امین ہوتا ہے، اگر چاہے تو روزہ رکھے اور اگر چاہے تو توڑ دے اور ایک روایت میں ہے وہ اپنے نفس کا امیر ہے)۔

حضرت ابوسعید خدری کی حدیث میں ہے کہ وہ فرماتے ہیں: "صنعت لرسول الله ﷺ طعاماً فأتاني هو وأصحابه، فلما وضع الطعام قال رجل من القوم: إني صائم! فقال رسول الله ﷺ: دعاكم أخوكم، وتكلف لكم، ثم قال له: أفطر، وصم مكانه يوما إن شئت"[2] (میں نے رسول اللہ ﷺ کے لئے کھانا تیار کرایا، تو آپ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرام میرے پاس تشریف لائے، جب کھانا رکھا گیا تو ایک شخص نے عرض کیا کہ: میں روزہ دار ہوں، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تمہارے بھائی نے تم کو مدعو کیا اور تمہارے لئے تکلف کیا، پھر آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: روزہ توڑ دو، اور اگر چاہو تو اس کی جگہ پر دوسرے دن روزہ رکھ لو)۔

اور اس لئے کہ قضا مقضی عنہ کے تابع ہوتی ہے، تو جب وہ واجب نہیں ہے تو قضا واجب نہیں ہوگی، بلکہ مستحب ہوگی[1]۔

اور شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ: جو شخص نفلی روزہ شروع کرے اس پر مکمل کرنا لازم نہیں ہوگا، لیکن مستحب ہوگا اور عذر کی صورت میں نفلی روزے کو توڑنے میں کوئی کراہت اور قضا نہیں ہے[2]۔

لیکن بغیر عذر کے توڑنا مکروہ ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ"[3] (اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)۔

اور عذر کے قبیل سے یہ ہے کہ میزبان کو کھانے سے اس کا رکنا گراں معلوم ہو۔

اور اگر بغیر عذر کے روزہ توڑے گا تو گذرے ہوئے وقت کا ثواب اس کو نہیں ملے گا ورنہ ثواب پائے گا[4]۔

دوم۔ اعتکاف کا روزہ اور اس کے بارے میں اختلاف ہے اور

---

(۱) حدیث ام ہانیؓ: "الصائم المتطوع أمين نفسه......" کی روایت ترمذی (۱۰۰/۳) اور بیہقی (۲۷۶/۴) نے کی ہے، اور ابن الترکمانی نے سنن البیہقی (۲۷۸/۴) کے حاشیہ میں کہا ہے کہ یہ حدیث سند اور متن کے اعتبار سے مضطرب ہے۔

(۲) حدیث ابی سعیدؓ: "صنعت لرسول الله ﷺ طعاما......" کی روایت بیہقی (۲۷۹/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور ابن حجر نے الفتح (۲۱۰/۴ طبع السلفیہ) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) کشاف القناع عن متن الاقناع، للبہوتی (۳۴۳/۲ طبع مکتبۃ النصر الریاض)۔

(۲) شرح المحلی، حاشیۃ القلیوبی (۷۴/۲) اور الروض المربع (۱۴۶/۱)۔

(۳) سورۂ محمد / ۳۳۔

(۴) شرح المنہج اور اس پر حاشیہ الجمل (۳۵۳/۲) روضۃ الطالبین، عمدۃ المفتیین للنووی (۳۸۶/۲ طبع المکتب الاسلامی بیروت)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''اعتکاف'' ج ۵ / فقرہ ۱۷ میں ہے۔

نفل روزے:

۱۳ - اور وہ یہ ہیں:

۱ - یوم عاشورہ کا روزہ۔

۲ - یوم عرفہ کا روزہ۔

۳ - ہر ہفتہ میں سموار اور جمعرات کے روزے۔

۴ - ہر مہینہ میں تین دن یعنی ایام بیض کے روزے۔

۵ - ماہ شوال کے چھ روزے۔

۶ - ماہ شعبان کے روزے۔

۷ - ماہ محرم کے روزے۔

۸ - ماہ رجب کے روزے۔

۹ - وہ روزے جن کا رکھنا حدیث شریف میں مطلوب ہے اور ان پر ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے۔

اور ان روزوں کے احکام کی تفصیل اصطلاح: ''صوم تطوع'' میں ہے۔

مکروہ روزے، اور یہ حسب ذیل روزے ہیں:

الف - صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنا:

۱۴ - جمہور فقہاء نے اس کی کراہت کی صراحت کی ہے[1] اور اس کے بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک حدیث وارد ہوئی ہے وہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لاتصوموا يوم الجمعة إلا وقبله يوم، أو بعده يوم"[1] (جمعہ کے دن روزہ نہ رکھو، مگر یہ کہ اس سے پہلے یا اس کے بعد کے دن کا بھی روزہ رکھو) اور ایک روایت میں ہے: "إن يوم الجمعة يوم عيد، فلا تجعلوا يوم عيدكم يوم صيامكم، إلا أن تصوموا قبله أو بعده"[2] (جمعہ کا دن عید کا دن ہے، پس اپنی عید کے دن کو اپنے روزے کا دن مت بناؤ، مگر یہ کہ اس سے پہلے یا اس کے بعد بھی روزہ رکھو)۔

اور ابن عباسؓ کی حدیث میں آیا ہے کہ: نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تصوموا يوم الجمعة وحده"[3] (تنہا جمعہ کے دن روزہ مت رکھا کرو)۔

اور ''خانیہ'' میں ہے کہ: امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک جمعہ کے دن روزہ رکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ اس دن روزہ رکھتے تھے اور افطار نہیں کرتے تھے اور اب ظاہر: "لا بأس" سے مراد استحباب ہے اور حصکفی نے صراحت کی ہے کہ اس دن کا روزہ رکھنا مندوب ہے اگرچہ تنہا ہو[4]۔ اور اسی طرح دردیر نے تنہا اس دن روزہ رکھنے کے مندوب ہونے کی صراحت کی ہے۔ نہ اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد روزہ رکھے، اور

---

(۱) مراقی الفلاح / ۳۵۱، القوانین الفقہیہ / ۸۷، روضۃ الطالبین ۲ / ۳۸۷، الروض المربع ۱ / ۱۴۵، کشاف القناع ۲ / ۳۴۰۔

(۱) حدیث ابو ہریرہؓ: "لاتصوموا يوم الجمعة......" کی روایت بخاری (الفتح ۴ / ۲۳۲ طبع السلفیہ)، مسلم (۲ / ۸۰۱ طبع الحلبی) اور احمد (۲ / ۴۹۵) نے کی ہے اور الفاظ احمد کے ہیں۔

(۲) حدیث: "إن يوم الجمعة يوم عيد......" کی روایت احمد (۲ / ۳۰۳)، حاکم (۱ / ۴۳۷) نے کی ہے، اور الفاظ احمد کے ہیں، اور ذہبی نے اس میں ایک راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث ابن عباسؓ: "لاتصوموا يوم الجمعة وحده......" کی روایت احمد (۱ / ۲۸۸) نے کی ہے، اور ہیثمی نے اسے مجمع الزوائد (۳ / ۱۹۹ طبع القدسی) میں نقل کیا ہے، اور کہا ہے کہ: اس میں الحسین بن عبداللہ بن عبیداللہ ہیں، جن کو ابن معین نے ثقہ کہا ہے، اور ائمہ نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) الدر المختار ۲ / ۸۳۔

یہی مالکیہ کا راجح مذہب ہے اور کہا ہے کہ: اگر اس کے ساتھ دوسرے دن کو بھی ملا دے تو اس کے مندوب ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے[۱]۔

''طحطاوی'' نے کہا ہے: حدیث شریف میں اس دن روزہ کا مطلوب ہونا اور اس سے منع کرنا ثابت ہے، اور ان دونوں میں زیادہ بہتر ممانعت ہے[۲]۔

امام ابو یوسف نے کہا ہے: حدیث میں اس دن روزہ رکھنے کی کراہت آتی ہے مگر یہ کہ اس سے پہلے یا اس کے بعد روزہ رکھے، تو احتیاط اس میں ہے کہ اس کے ساتھ ایک اور دن ملا لے[۳]۔

شوکانی نے کہا ہے کہ: اس دن روزہ رکھنے سے مطلق ممانعت میں تنہا روزہ رکھنے کی قید ہے[۴]۔

اور اس کے ساتھ دوسرے دن کو ملا دینے سے کراہت ختم ہوجائے گی، اس لئے کہ جویریہ بنت الحارثؓ کی حدیث ہے: ''أن النبي ﷺ دخل عليها يوم الجمعة، وهي صائمة، فقال: أصمت أمس؟ قالت: لا، قال: تريدين أن تصومي غداً؟ قالت: لا، قال: فأفطري''[۵] (نبی ﷺ جمعہ کے دن ان کے پاس تشریف لائے، اور وہ روزے سے تھیں، تو نبی ﷺ نے فرمایا: کیا تم نے کل روزہ رکھا تھا؟ انہوں نے عرض کیا، نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا کل روزہ رکھنے کا ارادہ رکھتی ہو؟ انہوں نے عرض کیا، نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تو روزہ توڑ دو)۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۳۴۔
(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۳۵۱، رد المحتار ۲/ ۸۳۔
(۳) حوالہ بالا۔
(۴) نیل الأوطار ۴/ ۲۵۰-۲۵۱۔
(۵) حدیث جویریہؓ: ''أن النبي ﷺ دخل عليها يوم الجمعة ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ب- صرف سنیچر کو روزہ رکھنا:

۱۵- اس کی کراہت متفق علیہ ہے[۱] اور اس کے بارے میں عبد اللہ بن بسر کی اپنی بہن سے حدیث وارد ہے اور ان کا نام الصماءؓ ہے، وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''لا تصوموا يوم السبت إلّا فيما افترض عليكم، فإن لم يجد أحدكم إلا لحاء عنبة أو عود شجرة فليمضغه''[۲] (تم لوگ سنیچر کے دن کا روزہ مت رکھا کرو، مگر جو روزہ تم پر فرض ہو، پس اگر تم میں سے کوئی نہیں پائے مگر انگور کی چھال یا کسی درخت کی لکڑی تو اسے چبا لے)۔

کراہت کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا دن ہے جس کی عظمت یہودی کرتے ہیں، پس تنہا اس دن روزہ رکھنے میں ان کے ساتھ مشابہت ہوگی، مگر یہ کہ خاص طور پر اس کا روزہ اس دن کے موافق ہوجائے جس دن وہ روزہ رکھنے کا عادی ہو، جیسے عرفہ یا عاشورہ کا دن[۳]۔

ج- صرف اتوار کو روزہ رکھنا:

۱٦- حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ خصوصی طور پر اتوار کے دن کا روزہ رکھنا مکروہ ہے مگر یہ کہ اس دن کے موافق ہوجائے جس کا وہ روزہ رکھتا تھا، اور ''ابن عابدین'' نے ظاہر قرار دیا ہے کہ سنیچر اور اتوار کا روزہ ایک ساتھ رکھنے میں یہود اور نصاری کے ساتھ مشابہت نہیں ہے، کیونکہ ان میں سے کوئی جماعت ان دونوں دنوں کی تعظیم کرنے پر

(۱) مراقی الفلاح ۳۵۱، القوانین الفقہیہ ۷۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۸۷، کشاف القناع ۲/ ۳۴۱۔
(۲) حدیث اخت عبد اللہ بن بسر: ''لاتصوموا يوم السبت......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۱۱۱) نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے۔
(۳) دیکھئے: کشاف القناع ۲/ ۳۴۱، اور المغنی ۳/ ۹۹۔

متفق نہیں ہے، اسی طرح اگر سموار کے ساتھ اتوار کا روزہ رکھے تو کراہت زائل ہوجائے گی [1] اور حنابلہ کی نص سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہود ونصاریٰ کی ہر عید کے روزے یا اس دن کا روزہ جسے وہ لوگ تنہا عظمت والا دن سمجھتے ہیں مکروہ ہے، مگر یہ کہ روزہ دار کی عادت کے موافق پڑ جائے۔

د-صرف نیروز کا روزہ رکھنا:

١٧- صرف نیروز اور مہر جان کے دن کے روزے رکھنا مکروہ ہے [2] اور یہ اس وجہ سے کہ یہ دونوں ایسے دن ہیں جن کی کفار تعظیم کرتے ہیں اور یہ دونوں اہل فارس کی عید ہیں، دوسرا دن ملائے بغیر خاص طور پر ان دونوں دنوں کا روزہ رکھنا ان کی تعظیم میں کفار کی موافقت ہے، لہٰذا مکروہ ہوگا جیسے سنیچر کا دن۔

اور اسی قاعدے کے مطابق کفار کی ہر عید ہے، یا ہر وہ دن ہے جس کی صرف وہ لوگ تعظیم کرتے ہیں [3] اور ''ابن عابدین'' نے صراحت کی ہے کہ اگر روزہ رکھنے والا اپنے روزہ سے مشابہت کا قصد کرے تو کراہت تحریمی ہوگی [4]۔

ھ-صوم وصال:

١٨- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ) کی رائے یہ ہے کہ صوم وصال مکروہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ: غروب کے بعد سرے سے افطار نہیں کرے یہاں تک کہ آئندہ دن کے روزہ کو گذشتہ دن کے ساتھ ملادے پس دو دنوں کے درمیان افطار نہیں کرے، اور بعض حنفیہ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ: سال بھر روزہ رکھے اور جن ایام میں روزے رکھنے ممنوع ہیں ان میں بھی روزہ نہ چھوڑے [1]۔

اور مکروہ اس وجہ سے ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں: ''**واصل رسول الله ﷺ في رمضان، فواصل الناس.. فنهاهم، قيل له: إنک تواصل، قال: إني لست مثلكم، إني أطعم وأسقى**'' [2] (رسول اللہ ﷺ نے رمضان میں صوم وصال رکھا، تو لوگوں نے بھی صوم وصال رکھنا شروع کردیا تو آپ ﷺ نے انہیں منع فرمایا، آپ ﷺ سے عرض کیا گیا کہ آپ ﷺ تو وصال کرتے ہیں، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: میں تمہارے جیسا نہیں ہوں، مجھے کھلایا اور پلایا جاتا ہے)۔

اور ممانعت نرمی اور رحمت کے طور پر واقع ہوئی ہے، اور اسی وجہ سے نبی ﷺ نے صوم وصال رکھا۔

کراہت ایک کھجور اور اُس جیسی چیز کے کھانے سے زائل ہوجاتی ہے، اور اسی طرح محض پینے سے بھی، اس لئے کہ وصال باقی نہیں رہتا ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک سحر تک وصال مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی مرفوع حدیث ہے: ''**فأيكم إذا أراد أن**

---

(١) ردالمحتار ٢/ ٨٤، اور دیکھئے: الاقناع اور اس پر حاشیۃ البجیرمی ٢/ ٣٥٢ اور کشاف القناع ٢/ ٣٤١۔

(٢) نیروز موسم بہار کے آخری میں ایک دن ہے، اور مہرجان موسم خریف کے آخری میں ایک دن ہے، ملاحظہ کریں، مراقی الفلاح اور اس پر حاشیۃ الطحطاوی ٣٥١/۔

(٣) المغنی ٣/ ٩٩، الروض المربع ١/ ١٤٦۔

(٤) ردالمحتار ٢/ ٨٤۔

(١) سابقہ حوالہ۔

(٢) حدیث ابن عمر: ''واصل رسول الله ﷺ......'' کی روایت بخاری (الفتح ٤/ ٢٠٢ طبع السلفیہ) اور مسلم (٢/ ٧٧٤) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

یواصل، فلیواصل حتی السحر"[۱] (تم میں سے جو شخص صوم وصال کا ارادہ کرے تو وہ سحری تک وصال کرے) لیکن یہ سنت کو ترک کرنا ہے، کیونکہ سنت افطار میں جلدی کرنا ہے، تو سنت کی محافظت کے لئے اسے چھوڑ دینا زیادہ بہتر ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک دو قول ہیں پہلا قول اور یہی صحیح ہے کہ وصال مکروہ تحریمی ہے، اور یہ امام شافعیؒ کی عبارت کا ظاہر ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ: مکروہ تنزیہی ہے[۲]۔

و-صوم دہر (زندگی بھر کا روزہ):

۱۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ) کی رائے عمومی طور پر یہ ہے کہ زندگی بھر کا روزہ مکروہ ہے، اور کراہت کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ روزہ دار کو فرائض، واجبات اور کمانے سے کمزور کر دیتا ہے جو اس کے لئے ضروری ہے یا یہ کہ روزہ اس کی عادت بن جائے گا، حالانکہ عبادت کا مدار عادت کی مخالفت پر ہے[۳]۔

اور کراہت کے لئے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث سے استدلال کیا گیا ہے وہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا صام من صام الأبد**"[۴] (جس شخص نے ہمیشہ روزہ رکھا گویا اس نے روزہ نہیں رکھا)۔

اور حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**قال عمرؓ: یا رسول اللہ! کیف بمن یصوم الدھر کلہ؟ قال: لاصام ولا أفطر، أولم یصم ولم یفطر**"[۱] (حضرت عمرؓ نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! جو شخص پوری عمر کا روزہ رکھے، کیسا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہ تو اس نے روزہ رکھا اور نہ افطار کیا) یعنی اپنی مخالفت کی وجہ سے روزہ کا اجر حاصل نہیں کیا، اور افطار نہیں کیا کیونکہ وہ (کھانے پینے، اور جماع سے) رکا رہا۔

اور غزالی نے کہا ہے کہ: یہ مسنون ہے[۲]۔

اور اکثر شافعیہ نے کہا کہ: اگر اس سے ضرر کا خوف ہو یا اس کی وجہ سے کسی حق کو فوت کرے تو مکروہ ہوگا، ورنہ نہیں۔

اور شافعیہ کے نزدیک صوم الدہر سے مراد یہ ہے کہ تمام دنوں میں روزے رکھے، سوائے ان دنوں کے جن کا روزہ رکھنا صحیح نہیں ہے اور یہ عیدین اور ایام تشریق ہیں[۳]۔

حرام روزے:

۲۰- جمہور کی رائے ہے کہ مندرجہ ذیل دنوں کے روزے حرام ہیں:

الف- عید الفطر، عید قربانی اور ایام تشریق کے روزے حرام ہیں اور ایام تشریق عید الاضحیٰ کے بعد کے تین دن ہیں[۴]۔

اور یہ اس وجہ سے کہ ان دنوں کے روزے ممنوع ہیں کیونکہ

---

(۱) حدیث ابی سعید الخدریؓ: "فأیکم إذا أراد أن یواصل......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۰۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) مراقی الفلاح رص ۳۵۱، شرح الخرشی ۲/ ۲۴۳، کشاف القناع ۲/ ۳۴۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۸۔
(۳) مراقی الفلاح رص ۳۵۱، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۸۴، القوانین الفقہیہ رص ۷۸، کشاف القناع ۲/ ۳۳۸۔
(۴) حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص: "لاصام من صام الأبد" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث ابی قتادہ: "قال عمر: یا رسول اللہ ﷺ کیف بمن یصوم الدھر کلہ؟......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۱۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) نیل الاوطار ۴/ ۲۵۵، الوجیز رص ۱۰۵، اور دیکھئے: شرح المنہج ۲/ ۳۵۱۔
(۳) المجموع ۶/ ۳۸۸۔
(۴) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۵۱، البدائع ۲/ ۷۸، القوانین الفقہیہ رص ۷۸، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۰ اور ۴/ ۲۹۰، کشاف القناع ۲/ ۳۴۲۔

حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين، يوم الفطر ويوم النحر"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے دودنوں یعنی عیدالفطر اور عیدالاضحیٰ کے روزے سے منع فرمایا ہے) اور نبیشۃ الہذلیؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: "قال رسول الله ﷺ: أيام التشريق أيام أكل وشرب، وذكر الله عزوجل"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تشریق کے ایام، کھانے، پینے اور اللہ تعالیٰ کو یاد کرنے کے ایام ہیں)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس میں روزے رکھنا جائز ہے مگر مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ اس کے روزہ رکھنے میں اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کرنا ہے، پس کراہت اس دن کی ذات کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ خارجی معنی کی وجہ سے ہے جو اس سے متصل ہے، جیسے جمعہ کے دن اذان کے وقت خرید وفروخت، یہاں تک کہ اگر اس کے روزے کی نذر مان لے تو صحیح ہوگی، اور نافرمانی سے بچنے کے لئے روزہ نہ رکھنا واجب ہوگا اور واجب کو ساقط کرنے کے لئے اس کی قضا کرے گا، اور اگر اس کا روزہ رکھ لے تو حرمت کے باوجود ذمہ داری سے بری ہوجائے گا[۳]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ: اس دن کا روزہ رکھنا صحیح نہیں ہے، فرض ہو یا نفل اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اس دن فرض کے بدلے روزہ رکھے گا۔

مالکیہ اور ایک روایت میں حنابلہ نے تمتع اور قران کی قربانی کے عوض میں ایام تشریق کے روزے کا استثناء کیا ہے، اور المرداوی نے نقل کیا ہے کہ: یہی راجح مذہب ہے، اس لئے کہ ابن عمر اور عائشہؓ کا ارشاد ہے کہ ایام تشریق میں روزے رکھنے کی رخصت نہیں دی گئی ہے، مگر اس شخص کے لئے جو قربانی کا جانور نہیں پائے اور یہی شافعیہ کا قول قدیم ہے اور اصح قول جسے نووی نے مختار کہا ہے وہ قول جدید ہے اور وہ ایام تشریق میں مطلقاً روزے کا صحیح نہیں ہونا ہے[۱]۔

غزالی نے کہا ہے کہ: امام شافعی نے یوم النحر کے روزہ کو قطعی طور پر باطل کہا ہے، اس لئے کہ انہوں نے اس کی ذات اور وصف سے ممانعت کے پھیرنے کو ظاہر نہیں کیا ہے اور انہوں نے فقہاء کا یہ قول پسند نہیں کیا ہے کہ اس دن کے روزے سے اس لئے منع کیا گیا ہے کہ اس میں کھانے کی دعوت کو قبول نہ کرنا ہے[۲]۔

ب- حائضہ اور نفساء کا روزہ رکھنا حرام ہے اور اس شخص کا روزہ رکھنا جسے اپنے روزہ کی وجہ سے اپنی ذات پر ہلاکت کا اندیشہ ہو[۳]۔

ماہ رمضان کے چاند کا ثبوت:

۲۱- بالاتفاق شعبان کے تیس دنوں کے مکمل کرنے کے بعد یا تیس کی رات میں چاند دیکھنے کے بعد رمضان کا روزہ واجب ہوتا ہے، اور رؤیت کے ثبوت میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے جسے اصطلاح: "رؤیۃ" فقرہ ۲ اور "رمضان" فقرہ ۲ میں ملاحظہ کیا جائے۔

---

(۱) حدیث ابی سعید: "نهى عن صيام يومين ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲۳۹/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۸۰۰/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث نبیشہ الہذلی: "أيام التشريق......" کی روایت مسلم (۸۰۰/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۱۲۴/۲۔

(۱) دیکھئے: القوانین الفقہیہ ۷۸، المجموع شرح المہذب للنووی ۴۴۴/۶-۴۴۵ طبع دار الفکر، کشاف القناع ۳۴۲/۲، المغنی ۹۷/۲، الانصاف ۳۵۱/۲-۳۵۲۔

(۲) المستصفی ۸۱/۱ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

(۳) القوانین الفقہیہ ۷۸۔

جوتنہا چاند دیکھے اس کا روزہ:

۲۲- جو شخص تنہا رمضان کا چاند دیکھے اور اس کی شہادت رد کردی جائے، جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کے نزدیک اس پر روزہ رکھنا واجب ہوگا، اور یہی امام احمد کا مشہور مذہب ہے، اس لئے کہ آیت کریمہ ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" [(۱)] (سوتم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے) اور حدیث ہے: "صوموا لرؤيته" [(۲)] (چاند دیکھ کر روزہ رکھو) نیز حدیث ہے: "الصوم يوم تصومون، والفطر يوم تفطرون" [(۳)] (روزہ اس دن ہے جس دن تم لوگ روزہ رکھتے ہو اور افطار اس دن ہے جس دن تم لوگ افطار کرتے ہو)۔ اور اس لئے بھی کہ اسے یقین ہے کہ یہ رمضان ہے، لہٰذا اس پر اس کا روزہ لازم ہوگا، جیسا کہ اگر حاکم اس کا فیصلہ کردے۔

امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ صرف لوگوں کی جماعت کے ساتھ ہی روزہ رکھے گا۔

اور ایک قول یہ ہے کہ احتیاطاً اس کا روزہ رکھنا مستحب ہے، جیسا کہ کاسانی نے ذکر کیا ہے [(۴)]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ: اگر وہ افطار کرے گا تو اس پر قضا واجب ہوگی اور اگر اپنی جہالت کی وجہ سے دوسرے کی طرح اپنے اوپر روزہ کے واجب نہ ہونے کا اعتقاد رکھے تو ان حضرات کے نزدیک کفارہ کے واجب ہونے میں دو قول ہیں، کیونکہ دیکھنے کے بعد بیان کی ضرورت نہیں ہے، یا کفارہ کا واجب نہ ہونا دوسرے پر روزہ کے واجب نہ ہونے کے سبب سے ہے [(۱)]۔

۲۳- اور اگر شوال کا چاند تنہا دیکھے، تو جمہور کے نزدیک تہمت کے اندیشہ اور سد ذریعہ کے طور پر روزہ نہیں چھوڑے گا اور ایک قول یہ ہے کہ اگر اس کے لئے یہ پوشیدہ رہ سکے تو روزہ نہیں رکھے گا، اور اشہب نے کہا ہے کہ: اپنے دل میں روزہ نہ رکھنے کی نیت کرے گا، اور مفتی بہ مذہب (اور جمہور کا قول جن میں سے مالکیہ بھی ہیں) یہ ہے کہ اگر روزہ نہ رکھے تو فیما بینہ وبین اللہ اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔

لہٰذا اگر وہ متہم ہو تو اس کے افطار کی خبر ملنے پر اس کو سزا دی جائے گی، اور کفارہ نہیں ہوگا، جیسا کہ حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ شہادت رد کرنے کی وجہ سے شبہ پیدا ہوگیا [(۲)]۔

امام شافعی نے فرمایا ہے کہ: اسے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے، کیونکہ اسے اس دن کے شوال ہونے کا یقین ہے تو اس کے لئے کھانا جائز ہوگا، جیسا کہ اگر بینہ قائم ہوجاتا، لیکن وہ پوشیدہ طور پر کھائے گا اس طرح کہ کوئی شخص اس کو نہ دیکھے، کیونکہ اگر وہ کھانے پینے کو ظاہر کرے گا تو اپنی ذات کو تہمت اور بادشاہ کی سزا کے لئے پیش کرے گا [(۳)]۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر کوئی شخص تنہا رمضان اور شوال دونوں وقت میں چاند دیکھے اور روزہ نہ رکھے تو قضا کرے گا، اور اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ رمضان کے بارے میں اس کی شہادت کے رد کرنے کی وجہ سے وہ شرعاً جھٹلایا جانے والا ہوگا اور اگر اس کا کھانا، پینا قاضی کے اس کی گواہی کو رد کردینے سے قبل ہو تو اس پر صحیح راجح

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۲) حدیث: "صوموا لرؤيته" کی روایت بخاری (۱۱۹/۴) اور مسلم (۷۶۲/۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الصوم يوم تصومون......" کی روایت ترمذی (۷۱/۳) نے ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ: حدیث حسن غریب ہے۔

(۴) دیکھئے: البدائع ۸۱/۲، الدر المختار ورد المحتار ۹۰/۲، المغنی ۱۰/۳-۱۱۔

---

(۱) القوانین الفقہیہ/ ۷۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۴-۱۴۵۔

(۲) مراقی الفلاح/ ۳۵۷، الدر المختار ۹۰/۲، المغنی ۱۱/۳، القوانین الفقہیہ/ ۷۹۔

(۳) المجموع ۲۷۶/۶، المغنی، الشرح الکبیر ۱۱/۳۔

قول کے مطابق کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ شبہ قائم ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ جو کچھ اس نے دیکھا ہے وہ چاند نہ ہو بلکہ محض خیال ہو، جیسا کہ حصکفی نے کہا ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں صورتوں (یعنی شوال اور رمضان) میں کفارہ واجب ہوگا، شوال میں تو اس لئے کہ وہ لوگوں کے نزدیک بظاہر رمضان ہے اور رمضان میں اس لئے کہ وہ اس کے نزدیک درحقیقت رمضان ہے[1]۔

روزہ کا رکن:

۲۴- روزہ کا رکن مفطرات سے رکنا ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[2]، اور یہ فجر صادق کے طلوع سے غروب آفتاب تک ہے۔

اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الَّيْلِ"[3] (اور کھاؤ اور پیو جب تک کہ تم پر صبح کا سفید خط سیاہ خط سے نمایاں ہوجائے پھر روزہ کو رات (ہونے) تک پورا کرو)، اور نص سے مراد دن کا اجالا اور رات کی تاریکی ہے، نہ کہ دونوں دھاگوں کی حقیقت پس اللہ تعالیٰ نے روزوں کی راتوں میں ان تمام مفطرات کو مباح قرار دیا ہے، پھر دن میں ان سے رکنے کا حکم دیا تو اس سے معلوم ہوا کہ روزے کی حقیقت

(۱) مراقی الفلاح ر ۳۵۷، الدر المختار ورد المحتار ۲ ر ۹۰۔

(۲) مراقی الفلاح شرح نور الإیضاح ر ۳۴۹، البدائع ۲ ر ۹۰، الشرح الکبیر للدردیر ۱ ر ۵۰۹، القوانین الفقہیہ ر ۸۷، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۲ ر ۳۱۰، شرح المحلی، حاشیۃ القلیوبی ۲ ر ۵۲، المغنی، الشرح الکبیر ۳ ر ۳۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۱۸۷۔

اور اس کا رکن یہی امساک ہے[1]۔

روزہ کے وجوب کی شرائط:

۲۵- روزہ کے واجب ہونے یعنی واجب کے ساتھ ذمہ کے مشغول ہونے کی شرطیں (جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں)، یہ اس کے فرض ہونے اور اس کے خطاب[2] کی شرطیں ہیں، اور وہ یہ ہیں:

الف- اسلام- اور یہ شریعت کے احکام کے خطاب کے لئے عام شرط ہے۔

ب- عقل- کیونکہ اس کے بغیر خطاب کے متوجہ ہونے کا کوئی فائدہ نہیں ہے، لہذا روزہ مجنون پر واجب نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ شراب یا اس کے علاوہ دوسری چیز کی وجہ سے عقل زائل ہونے کی بنا پر گنہ گار ہو اور اس صورت میں افاقہ کے بعد اس پر اس کی قضا لازم ہوگی[3]۔

اور حنفیہ نے عقل کے بدلے افاقہ سے تعبیر کیا ہے، یعنی جنون، بے ہوشی یا نیند سے افاقہ ہو اور یہ بیداری ہے[4]۔

ج- بلوغ- اور اس کے بغیر مکلّف نہیں بنایا جاتا ہے، کیونکہ مکلّف بنانے سے مقصود احکام کی بجا آوری ہے اور یہ ادارک اور فعل پر قدرت کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے، جیسا کہ اصول میں معلوم ہے کہ نابالغی اور صغرسنی عجز ہے۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ: نماز کی طرح سات سال کی عمر کے بچے کو اس کا حکم دیا جائے گا بشرطے کہ وہ اس کی طاقت رکھتا ہو،

(۱) تحفۃ الفقہاء للسمرقندی ۱ ر ۵۳۷، ۵۳۸، البدائع ۲ ر ۹۰۔

(۲) مراقی الفلاح ر ۳۴۸۔

(۳) الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع للشربینی ۲ ر ۳۲۵۔

(۴) رد المحتار ۲ ر ۸۱، البدائع ۲ ر ۸۸۔

اور دس برس کی عمر میں اس کے چھوڑنے پر مارا جائے گا[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ: اس کے ولی پر واجب ہے کہ اسے روزہ کا حکم دے بشرطے کہ بچہ اس کی طاقت رکھے، اور اس وقت اس کے چھوڑنے پر اسے مارے تا کہ وہ اس کا عادی ہو جائے جیسا کہ نماز میں حکم ہے، البتہ چونکہ روزہ زیادہ دشوار ہے، اس لئے اس کے لئے طاقت کا اعتبار کیا گیا ہے کیوں کہ کبھی جو بچہ نماز کی طاقت رکھتا ہے وہ روزے کی طاقت نہیں رکھتا ہے[2]۔

د- وجوب کا علم ہونا، لہٰذا جو شخص دارالحرب میں اسلام قبول کرے اسے دو عادل مردوں، یا ایک مستور الحال مرد اور دو مستور الحال عورتوں یا ایک عادل کے خبر دینے سے ایسا علم حاصل ہو جائے گا جس سے روزہ رکھنا واجب ہو، اور جو شخص دارالاسلام میں مقیم ہو اسے دارالاسلام میں نشو ونما پانے کی وجہ سے علم حاصل ہو جائے گا، اور لاعلمی اس کے لئے عذر نہ ہوگی ہے[3]۔

روزہ کی ادائیگی کے وجوب کی شرطیں:

۲۶ - وجوب ادا جو وقت معین[4] میں مکلّف کے ذمہ کا واجب سے فارغ ہونا ہے اس کے واجب ہونے کی شرطیں یہ ہیں:

الف- تندرستی اور بیماری سے سلامتی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**"[1] (اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))۔

ب- مقیم ہونا: اسی آیت سے ثابت ہوتا ہے۔

ابن جزی نے کہا ہے کہ: تندرستی اور مقیم ہونا یہ دونوں روزے کے وجوب کی شرطیں ہیں، نہ کہ اسکے صحیح ہونے کی، اور نہ وجوب قضا کی، کیونکہ روزے کا وجوب مریض اور مسافر سے ساقط ہو جاتا ہے، اور اگر وہ دونوں روزہ نہ رکھیں تو بالاجماع ان دونوں پر قضا واجب ہوتی ہے، اور روزہ رکھیں تو ان دونوں کا روزہ صحیح ہوگا[2]۔

ج- عورت کا حیض اور نفاس سے پاک ہونا، کیونکہ حائضہ اور نفاس والی عورت روزے کی اہل نہیں ہے، اور نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث کہ جب ان سے حضرت معاذہؓ نے دریافت کیا: "**مابال الحائض، تقضی الصوم ولا تقضی الصلاۃ؟ فقالت: أحروریة أنت؟ قلت: لست بحروریة ولكنی أسال، قالت: كان يصيبنا ذلک، فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاۃ**"[3] (حائضہ کا کیا حال ہے، روزے کی قضا کرتی ہے اور نماز کی قضا نہیں کرتی ہے، تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ کیا تم حروریہ ہو؟ میں نے کہا کہ میں حروریہ نہیں ہوں، مگر دریافت کر رہی ہوں، تو انہوں نے فرمایا: کہ ہم حیض ونفاس میں مبتلا ہوتی تھیں تو ہمیں روزے کی قضا کا حکم دیا جاتا تھا اور نماز کی قضا کا حکم نہیں دیا جاتا تھا)۔

لہٰذا قضا کا حکم ادا کے واجب ہونے کا نتیجہ ہے۔

اور اجماع ہے کہ دونوں کے لئے روزہ رکھنا ممنوع ہے اور

---

(۱) دیکھئے: الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع ۲/ ۳۲۵۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۰۸، دیکھئے: المغنی ۳/ ۱۴۔

(۳) مراقی الفلاح/ ۳۴۸، الدرالمختار ورد المحتار ۲/ ۸۰-۸۱، فتح القدیر ۲/ ۲۳۴، دیکھئے: القوانین الفقہیہ/ ۷۷، الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع ۲/ ۳۲۵، کشاف القناع ۲/ ۳۰۸۔

(۴) مراقی الفلاح، اور اس پر حاشیۃ الطحطاوی/ ۳۴۸ اور دیکھئے: البدائع ۲/ ۸۸۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۲) القوانین الفقہیہ/ ۷۸۔

(۳) حدیث عائشہ: "**لما سألتها معاذة**" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

دونوں پر قضا واجب ہے[۱]۔

روزہ کے صحیح ہونے کی شرطیں:

۲۷- روزہ کے صحیح ہونے کی شرطیں یہ ہیں:

الف- حیض ونفاس سے پاک ہونا، اور بعض فقہاء نے اسے صحیح ہونے کی شرطوں میں شمار کیا ہے جیسے حنفیہ میں سے کمال نے، اور مالکیہ میں سے ابن جزی نے [۲] اور ان میں سے بعض فقہاء نے اسے وجوب ادا اور صحت دونوں کی شرطوں میں شمار کیا ہے [۳]۔

ب- اس کا اس چیز سے خالی ہونا، جو اگر روزہ کی حالت میں پیش آئے تو اسے فاسد کردے، جیسے جماع [۴]۔

ج- نیت: اور یہ اس وجہ سے کہ رمضان کا روزہ عبادت ہے، لہذا تمام عبادات کی طرح یہ بھی نیت کے بغیر جائز نہیں ہوگا [۵]، نیز حدیث ہے کہ: "إنما الأعمال بالنيات" [٦]۔

امساک (کھانے، پینے اور جماع سے رکنا) کبھی عادت کی بنا پر ہوتا ہے یا خواہش نہیں ہونے یا بیماری کی وجہ سے یا ورزش کے لئے ہوتا ہے، لہذا روزہ نیت کے بغیر متعین نہیں ہوگا جیسے نماز اور حج کے لئے قیام۔

(۱) القوانین الفقہیہ ر ۷۷، مغنی المحتاج ۱ر ۴۳۲۔
(۲) فتح القدیر ۲ر ۲۳۴، القوانین الفقہیہ ر ۷۷۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۵۰۹۔
(۴) مراقی الفلاح، حاشیۃ الطحطاوی ر ۳۴۸-۳۴۹۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱ر ۵۲۰۔
(٦) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات......" کی روایت بخاری (الفتح ۱ر ۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳ر ۱۵۱۵، ۱۵۱٦ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے۔
دیکھئے: الاختیار ۱ر ۱۲٦ طبع دار المعرفہ بیروت، کشاف القناع ۲ر ۳۱۴۔

اور نووی نے کہا ہے کہ: روزہ نیت کے بغیر درست نہیں ہوگا، اور نیت کا محل دل ہے، اور اس کا تلفظ کرنا شرط نہیں ہے، اس میں اختلاف نہیں ہے [۱]۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ اس کا تلفظ کرنا سنت ہے [۲]۔

نیت کا طریقہ:

نیت کا طریقہ یہ ہے کہ: وہ پختہ، معین اور رات سے ہو، اور ہر روزہ کی نیت علیحدہ ہو، تفصیل حسب ذیل ہے:

۲۸- اول: جزم (پختہ ارادہ) روزہ کی نیت میں شرط ہے تاکہ تردد ختم ہو، یہاں تک کہ اگر شک کی رات (۲۹ رشعبان کا دن گذار کر) یہ نیت کرے کہ اگر کل رمضان ہوگا تو میرا روزہ ہوگا تو کافی نہیں ہوگا، اور جزم نہ ہونے کی وجہ سے روزہ دار نہیں قرار پائے گا، لہذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے یہ نیت کرے کہ اگر کل کھانا ملے گا تو روزہ نہیں رکھے گا اور اگر نہیں ملے گا تو روزہ رکھے گا [۳]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ: اگر کہے: اگر کل رمضان ہو تو فرض، ورنہ وہ نفل ہوگا یا یہ کہ میں روزہ نہ رکھوں گا، اگر یہ ظاہر ہوجائے کہ یہ رمضان ہے تو اس کا روزہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی نیت پختہ نہیں ہے۔

اور اگر یہ رمضان کی تیسویں شب میں کہے اگر رمضان ظاہر ہوجائے تو اس کا روزہ صحیح ہوجائے گا، کیونکہ یہ ایسی اصل پر مبنی ہے جس کا ختم ہونا ثابت نہیں ہے، اور اس کا تردد مانع نہیں ہوگا، کیونکہ

(۱) روضۃ الطالبین ۲ر ۳۵۰۔
(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ص ۳۵۲۔
(۳) الہدایہ اور اس کی شروح ۲ر ۲۴۸، القوانین الفقہیہ ر ص ۸۰، روضۃ الطالبین ۲ر ۳۵۳، کشاف القناع ۲ر ۳۱۵۔

اس کے روزے کا حکم یقین کے ساتھ کیا جائے گا، برخلاف اس صورت کے جبکہ اسے شعبان کی تیسوی شب میں کہے، کیونکہ اس کے ساتھ کوئی اصل نہیں ہے جس پر وہ مبنی ہو، بلکہ اصل شعبان کا باقی رہنا ہے[۱]۔

۲۹- دوم: تعیین (معین کرنا): جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ: رمضان، فرض اور واجب روزے میں نیت کی تعیین ضروری ہے، اور مطلق روزے کی نیت کافی نہیں ہوگی، اور غیر رمضان میں کسی معین روزے کی تعیین نہیں ہے۔

اور کمال نیت (جیسا کہ نووی نے کہا ہے) یہ ہے کہ: کل کے روزے کی نیت اس سال کے رمضان کی طرف سے فرض کی ادائیگی کے لئے، اللہ تعالیٰ کے واسطے کرے[۲]۔

اور اس میں تعیین اس لئے شرط ہے کہ روزہ ایسی عبادت ہے جو وقت کی طرف منسوب ہے تو اس کی نیت میں تعیین واجب ہوگی، جیسے پنج وقتہ نمازیں اور اس لئے بھی کہ تعیین بذات خود مقصود ہے، پس فرض میں فرضیت کی نیت کی تعیین اور وجوب میں واجب ہونے کی تعیین کافی ہوگی[۳]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ تعیین کے سلسلہ میں روزوں کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: اس میں تعیین شرط نہیں ہے، اور یہ رمضان کی ادا، نذر معین اور اسی طرح نفل کے روزے ہیں، تو یہ سب روزے تعیین کے بغیر مطلق روزے کی نیت سے صحیح ہوجائیں گے۔

اور یہ اس لئے کہ رمضان معیار ہے، (جیسا کہ اصولیین کہتے ہیں)، اور اس کا وقت تنگ ہے اس میں اس کی جنس سے دوسرے روزے کی گنجائش نہیں ہے، لہذا اس میں دوسرا روزہ مشروع نہیں ہے، تو یہ فرض کے لئے متعین ہوگا، اور متعین کے لئے تعیین کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، اور نذر معین اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے کی وجہ سے معتبر ہے، لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک مطلق نیت سے اور ان کی اصل کی نیت سے اور نفل کی نیت سے ادا ہوجائے گا، اس لئے کہ دوسرے روزے کی گنجائش نہیں ہے، جیسا کہ حصکفی کہتے ہیں[۱]۔

اور ہر دن نفل کے لئے متعین ہے (جیسا کہ آرہا ہے) سوائے رمضان اور وہ ایام جن کے روزے حرام ہیں، اور جن کو مکلّف اپنے طور پر متعین کرلے، لہذا ان میں سے ہر ایک متعین ہے، اور تعیین کی ضرورت نہیں ہوگی[۲]۔

دوسری قسم: اس میں تعیین شرط ہے اور یہ رمضان کی قضا فاسد کردہ نفل کی قضا، تمام قسم کے کفارات کے روزے اور نذر مطلق جو کسی زمانے کے ساتھ مقید نہیں ہو، چاہے وہ کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا مطلق ہو، کیونکہ اس کے لئے کوئی وقت معین نہیں ہے، پس یہ روزے مخصوص نیت کے بغیر ادا نہ ہوں گے تاکہ مزاحمت نہ رہے[۳]۔

۳۰- سوم: رات سے نیت کا ہونا: اور یہ فرض روزے میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط ہے، اور تبییت کا معنی نیت کا رات میں واقع ہونا ہے، غروب آفتاب سے طلوع فجر کے درمیان لہذا اگر غروب کے وقت یا فجر کے وقت نیت کرے یا شک ہو تو صحیح نہیں ہوگا،

---

(۱) دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۵۳-۵۴، کشاف القناع ۲/ ۳۱۵-۳۱۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۵۰۔

(۳) الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع ۲/ ۳۲۷ اور دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۴۲، القوانین الفقہیہ رص ۷۹-۸۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۵۰، المغنی ۳/ ۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۵۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۳۵۲، الہدایہ بشروحہا ۲/ ۲۳۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۹۵، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۸۵۔

(۳) مراقی الفلاح رص ۳۵۳-۳۵۴، الاختیار ۱/ ۱۲۷، تحفۃ الفقہاء ۱/ ۵۳۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۹۶۔

جیسا کہ یہ رات سے نیت ہونے کا مسئلہ ہے[۱]۔

مالکیہ کے ایک قول کے مطابق اگر فجر کے وقت نیت کرے تو صحیح ہو جائے گا، جیسا کہ تکبیر احرام میں ہے، کیونکہ نیت میں اصل یہ ہے کہ اس چیز سے متصل ہو جس کی نیت کی جاری ہے[۲]۔

اور جائز ہے کہ نیت رات کے ابتدائی حصہ میں مقدم ہو اور رات سے قبل جائز نہیں ہے[۳]۔

اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے حضرت حفصہؓ سے اور انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له**"[۴] (جس نے فجر سے پہلے روزہ کا پختہ ارادہ نہیں کیا تو اس کا روزہ نہیں ہوگا)۔

اور اس لئے بھی کہ قضا اور کفارات کے روزوں کے لئے رات سے نیت کا ہونا ضروری ہے، تو اسی طرح ہر معین فرض روزے کے لئے بھی ہوگا۔

اور فجر کے بعد کافی نہیں ہوگی اور طلوع فجر کے ساتھ کافی ہوگی، اگر نیت طلوع فجر کے ساتھ پائی جائے، اگر چہ ابن عبدالحکم نے نقل کیا ہے کہ یہ فجر کے ساتھ کافی نہیں ہوگی، قرافی اور دوسروں کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل یہ ہے کہ نیت فجر کے ساتھ متصل ہو، اور اس سے پہلے ہونے کی رخصت دی گئی ہے، اس لئے کہ نیت کے فجر سے متصل ہونے میں مشقت ہے[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ: نیت کے رات میں ہونے میں رات کا نصف آخیر میں ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں اس کا مطلق حکم ہے، اور اس لئے کہ نیت کا نصف اخیر میں مخصوص ہونا روزہ کے فوت ہونے کا سبب ہوگا، کیونکہ یہ سونے کا وقت ہے اور بہت سے لوگ اس وقت بیدار نہیں رہتے ہیں اور نہ انہیں روزہ یاد رہتا ہے، اور شارع نے نیت کو رات کے ابتدائی حصہ میں مقدم کرنے کی رخصت صرف اس لئے دی ہے کہ ابتدا کے وقت اس کا اعتبار کرنے میں حرج ہے تو وہ کسی ایسے محل کے ساتھ خاص نہیں ہوگی، جس کے ساتھ نیت کی تخصیص کی وجہ سے مشقت دور نہ ہو، اور اس لئے بھی نیت کو نصف اخیر کے ساتھ خاص کرنا بغیر دلیل کے فیصلہ کرنا ہے، بلکہ نیت عبادت کے قریب ہوتی ہے جبکہ عبادت کے ساتھ نیت کا متصل ہونا دشوار ہو۔

نیز صحیح یہ ہے کہ: نیت کے بعد جب تک رات رہے کھانا اور جماع کرنا نقصان دہ نہیں ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے عبادت میں کوئی التباس نہیں ہوتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ نقصان دہ ہوگا، لہٰذا تجدید نیت کی ضرورت ہوگی، تاکہ نیت اور عبادت کے مابین مناقض کے خلل انداز ہونے سے بچا جا سکے، جبکہ اس کے ساتھ نیت کا متصل ہونا مشکل ہے۔

نیز صحیح یہ ہے کہ اگر نیت کے بعد سو جائے، پھر فجر سے قبل بیدار ہو جائے تو نیت کی تجدید واجب نہیں ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ واجب ہوگی تاکہ بقدر وسعت نیت عبادت سے قریب ہو[۲]۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج و حاشیۃ القلیوبی ۲/۵۲، حاشیۃ البجیرمی علی شرح الإقناع ۲/۳۲۶۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر، اور اس پر حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲۰ اور ۵۲۱، القوانین الفقہیہ رص ۸۰۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۸۰، دیکھئے: شرح الخرشی ۲/۲۴۶۔

(۴) حدیث: "من لم يجمع الصيام قبل الفجر، فلا صيام له" کی روایت ابوداؤد (۲/۸۲۳-۸۲۴) نے کی ہے اور اسے ابن حجر نے التلخیص (۲/۱۸۸) میں ذکر کیا ہے، اور بہت سے علماء سے نقل کیا ہے کہ ان حضرات نے اس حدیث کو وقف کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۱۴۸، اور دیکھئے: المغنی ۳/۲۲-۲۳۔

(۲) دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۲/۵۲، الاقناع بحاشیۃ البجیرمی ۲/۳۲۶، المغنی ۳/۲۴، ۲۵، کشاف القناع ۲/۳۱۵۔

حنفیہ نے رمضان میں نیت کے رات سے ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے [۱] ، اور جب ان حضرات نے رمضان کی شب میں نیت کے ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے تو فجر کے بعد ضحوہ کبری تک نیت کرنے کی اجازت دی ہے تاکہ حرج دور ہو، لہذا اس سے پہلے نیت کرے گا تاکہ دن کے اکثر حصہ میں نیت کرنے والا قرار پائے تو اس کے لئے کل کا حکم ہوگا، یہاں تک کہ اگر اس کے بعد نیت کرے تو جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ دن کا اکثر حصہ نیت سے خالی ہے اور اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے۔

اور ضحوہ کبری: نہار شرعی کا نصف ہے اور نہار شرعی طلوع فجر کے وقت سے لے کر غروب آفتاب تک ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے، اور ان میں سے موصلی ہیں، اور افضل یہ ہے کہ روزہ رات کے وقت سے متعینہ نیت کے ذریعہ ہو تاکہ اختلاف سے نکل سکے [۲] ۔

حنفیہ کے مذہب یعنی ضحوہ کبری تک نیت کے صحیح ہونے اور رات سے نیت کے شرط نہ ہونے کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "**أن الناس أصبحوا يوم الشک، فقدم أعرابي، وشهد برؤية الهلال، فقال ﷺ: أتشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله؟ فقال: نعم، فقال عليه الصلاة والسلام: الله أكبر، يكفي المسلمين أحدهم، فصام وأمر بالصيام، وأمر مناديا فنادى، ألا من أكل فلا يأكل بقية يومه، ومن لم يأكل فليصم**" [۳] (لوگوں نے یوم الشک کو صبح کیا، پس ایک اعرابی آیا اور اس نے چاند دیکھنے کی شہادت دی تو نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا تم گواہی دیتے ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اور میں اللہ کا رسول ہوں؟ تو اس نے عرض کیا ہاں! تو نبی ﷺ نے فرمایا: اللہ اکبر، مسلمانوں کے لئے ان میں سے ایک شخص کی گواہی کافی ہے، لہذا آپ ﷺ نے روزہ رکھا، اور روزہ رکھنے کا حکم فرمایا، اور منادی کو حکم دیا، چنانچہ اس نے اعلان کیا کہ: جس شخص نے کھا لیا ہے تو وہ اپنے بقیہ دن نہ کھائے، اور جس نے نہیں کھایا تو وہ روزہ رکھے)۔

چنانچہ آپ ﷺ نے روزہ کا حکم دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے شرعی روزہ پر قدرت ہے اور اگر رات سے نیت شرط ہوتی تو اس پر قادر نہیں ہوتے تو اس سے معلوم ہوا کہ رات سے نیت کرنا شرط نہیں ہے [۱] ۔

نیز ان حضرات نے اس سے بھی استدلال کیا ہے جو حدیث میں وارد ہوا ہے: "**أن النبي ﷺ أرسل غداة عاشوراء إلى قرى الأنصار: من أصبح مفطرا فليتم بقية يومه، ومن أصبح صائما فليصم**" [۲] (نبی ﷺ نے عاشورہ کی صبح کو انصار کی آبادی میں قاصد بھیجا کہ جس شخص نے اس حال میں صبح کی ہے کہ اس نے کھا پی لیا ہے، تو باقی دن رکا رہے، اور جس نے روزہ کی حالت میں صبح کی ہے تو وہ روزہ رکھے) اور عاشورہ کا روزہ واجب تھا پھر رمضان کی فرضیت سے منسوخ ہو گیا [۳] ۔

---

(۱) الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۲۷، الہدایہ بشروحہا ۲/ ۲۴۰-۲۴۱۔

(۲) الاختیار ۱/ ۱۲۷، رد المحتار ۲/ ۸۵ اور قارن بالمجموع ۶/ ۳۰۱۔

(۳) حدیث ابن عباس: "أن الناس أصبحوا يوم الشک......" کو حنفیہ میں سے موصلی (۱/ ۱۲۶، ۱۲۷) نے ذکر کیا ہے، اور کسی حدیث کے مرجع کی طرف اسے نہیں منسوب کیا ہے، اور اسی طرح ہم نے نہیں پایا کہ کسی شخص نے اسے اس لفظ کے ساتھ روایت کی ہے۔

(۱) الاختیار ۱/ ۱۲۷۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ أرسل غداة عاشوراء إلى قرى الأنصار......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۰۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت ربیع بنت معوذ سے کی ہے۔

(۳) تبیین الحقائق اور اس پر حاشیۃ الشلبی ۱/ ۳۱۴، اور اس کی نظیر طحاوی کی شرح معانی الآثار ۲/ ۷۳-۷۵ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت میں ہے۔

اور حنفیہ نے کفارات، نذر مطلق اور قضا رمضان کے روزہ میں نیت کے رات سے ہونے کی شرط لگائی ہے۔

۳۱- لیکن نفل روزہ جمہور کے نزدیک (مالکیہ کے برخلاف) زوال سے قبل کی نیت سے جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے فرماتی ہیں: "**دخل علي النبي ﷺ ذات يوم، فقال: هل عندكم شيء؟، فقلنا: لا فقال: فإني إذن صائم**"[۱] (ایک دن نبی کریم ﷺ میرے پاس تشریف لائے اور پوچھا کیا تمہارے پاس کچھ ہے، ہم نے جواب دیا کہ نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا تب میں روزہ رکھ لیتا ہوں)۔

اور اس لئے بھی کہ نفل فرض سے کم درجہ کا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ نفل نماز میں قیام کی قدرت کے باوجود اس کو چھوڑنا جائز ہے، اور فرض میں جائز نہیں ہے۔

بعض شافعیہ کے نزدیک زوال کے بعد کی نیت سے جائز ہے، اور راجح مذہب قدیم اور جدید میں یہ ہے: جائز نہیں ہے، کیونکہ نیت عبادت کے اکثر حصہ کو شامل نہیں ہے[۲]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ رات سے نیت کا ہونا روزے کے صحیح ہونے کے لئے مطلقاً شرط ہے، چاہے فرض ہو یا نفل[۳]، اس لئے کہ گذشتہ حدیث مطلق ہے: "**من لم يجمع الصيام من الليل، فلا صيام له**"[۴] (جس نے رات سے روزے کا پختہ ارادہ نہیں کیا تو اس کا روزہ نہیں ہوگا)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ نفل میں زوال سے پہلے اور اس کے بعد نیت کر لینا جائز ہے، اور انہوں نے حدیث عائشہؓ اور یوم عاشورہ کے روزے والی حدیث سے استدلال کیا ہے، اور یہ حضرت معاذؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت حذیفہؓ کا قول ہے، اور کسی صحابی سے اس کی مخالفت میں کوئی چیز صراحۃً منقول نہیں ہے، اور نیت دن کے ایک حصہ میں پائی گئی تو یہ زوال سے تھوڑی دیر قبل اس کے پائے جانے کے مشابہ ہو گیا[۱]۔

حنابلہ کے نزدیک دن میں نفل کی نیت کے جواز کے لئے شرط ہے کہ نیت سے قبل ایسا کام نہ کیا ہو جو روزہ کو ختم کرنے والا ہو، لہذا اگر ایسا کر لیا تو اس کا روزہ جائز نہیں ہوگا۔ بہوتی نے کہا ہے کہ: ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اسے شرح میں کہا ہے، لیکن اس کے بارے میں ابوزید شافعی نے مخالفت کی ہے[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک ثواب کے اعتبار کے سلسلہ میں دو قول ہیں: دن کی ابتدا سے ہوگا یا نیت کے وقت سے، ان دونوں میں سے اکثر کے نزدیک زیادہ صحیح یہ ہے کہ: وہ ابتداء دن سے روزہ دار ہوگا، جیسا کہ کوئی شخص امام کو رکوع میں پائے تو وہ پوری رکعت کے ثواب کو پانے والا ہوگا، لہذا اس بنیاد پر یہ ضروری ہے کہ روزے کی تمام شرطیں ابتداء دن سے پائی جائیں۔

۳۲- چہارم: تجدید نیت: جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ رمضان کے ہر دن میں رات سے یا زوال کے قبل (گذشتہ اختلاف کے

---

(۱) حدیث عائشہ: "**دخل علي النبي ﷺ ذات يوم......**" کی روایت مسلم (۲/۸۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الہدایہ و شروحہا ۲/۲۴۱، البدائع ۲/۸۵، المجموع ۶/۲۹۲۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/۱۴۸، شرح الخرشی ۲/۲۴۶، اور دیکھئے: الہدایہ، شرح العنایہ ۲/۲۴۱۔

(۴) حدیث: "**من لم يجمع الصيام من الليل، فلا صيام له**" کی تخریج فقرہ نمبر ۳۰ میں گذر چکی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۲/۳۱۷۔

(۲) شرح المحلی ۲/۵۲-۵۳، الاقناع بحاشیۃ البجیرمی ۲/۳۲۶-۳۲۷، کشاف القناع ۲/۳۱۷۔

مطابق) نیت کی تجدید ضروری ہے، اور یہ اس وجہ سے ہے تا کہ عبادت کے لئے امساک، عادۃ اور بیماری میں امساک سے ممتاز ہوجائے (۱)۔

اور اس لئے بھی کہ ہر دن مستقل عبادت ہے ان میں سے ایک دوسرے سے مربوط نہیں ہے، اور نہ بعض کے فساد سے فاسد ہوتا ہے اور ان کے درمیان وہ چیز پائی جاتی ہے جو اس کے منافی ہے، اور وہ راتیں ہیں جن میں وہ چیزیں حلال ہیں جو دن میں حرام ہیں، تو یہ قضا کے مشابہ ہے برخلاف حج اور نماز کی رکعتوں کے (۲)۔

امام زفر اور امام مالک کی رائے (اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے)، کہ نماز کی طرح ایک ہی نیت پورے مہینہ کی طرف سے مہینہ کی ابتدا میں کافی ہوگی، اور اسی طرح ہر مسلسل روزے میں ہوگا، جیسے رمضان کا روزہ توڑے، روزہ اور ظہار کا کفارہ جب تک کہ اسے ختم نہیں کردے، یا وہ ایسی حالت میں ہو کہ اس کے لئے روزہ نہ رکھنا جائز ہو، تو اس کے لئے از سر نو نیت کرنا لازم ہوگا اور یہ اس لئے کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہیں، ان میں تفریق جائز نہیں ہے۔ لہذا ایک ہی نیت کافی ہوگی، اگر چہ وہ ان میں سے بعض کے بطلان سے باطل نہیں ہوگی، جیسے نماز (۳)۔

لہذا اس بنیاد پر اگر عذر یا بغیر عذر کے کسی دن روزہ نہ رکھے تو باقی دنوں کے روزے اس نیت سے صحیح نہیں ہوں گے، جیسا کہ ان میں سے بعض نے حتمی طور پر کہا ہے، اور ایک قول ہے کہ صحیح ہوجائے گا، اور بعض نے اسے مقدم رکھا ہے۔

(۱) دیکھئے: الدر المختار اور اس پر رد المحتار ۲/ ۸۷، المجموع ۶/ ۳۰۲، الاقناع بحاشیۃ البجیرمی ۲/ ۳۲۶، کشاف القناع ۲/ ۳۱۵۔
(۲) سابقہ حوالہ۔
(۳) الدر المختار و رد المحتار ۲/ ۸۷، القوانین الفقہیہ ۸۰، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۲۱۔

اور اسی پر نذر معین کو قیاس کیا جائے گا (۱)۔

اس کے باوجود مالکیہ میں سے ابن عبد الحکم نے کہا ہے کہ: لگاتار رکھے جانے والے واجب روزہ میں ہر دن نیت کرنا ضروری ہے، کیوں کہ یہ متعدد عبادات کی طرح ہے، اس حیثیت سے کہ بعد کے فاسد ہونے سے گذشتہ روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے (۲)۔

بلکہ امام زفر سے منقول ہے کہ تندرست مقیم کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ امساک عادت اور عبادت کے درمیان متردد ہے تو یہ اپنی اصل کے اعتبار سے متردد ہے، اور اپنے وصف کے لحاظ سے متعین ہے لہذا جس طرح بھی اسے ادا کرے گا، ادا ہوجائے گا (۳)۔

نیت کا برقرار رہنا:

۳۳- فقہاء نے نیت میں دوام کو شرط قرار دیا ہے، لہذا اگر رات سے روزے کی نیت کرے پھر طلوع فجر سے قبل اپنی نیت سے رجوع کرلے تو وہ روزہ دار نہیں ہوگا۔

"طحطاوی" نے کہا ہے: نیت میں دوام شرط ہے، لہذا اگر رات سے نیت کرے پھر اپنی نیت سے طلوع فجر سے قبل رجوع کرلے تو اس کا رجوع کرنا صحیح ہوگا، اور وہ روزہ دار نہیں ہوگا، اور اگر روزہ نہ رکھے تو اس پر قضا کے علاوہ کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ رجوع کی وجہ سے نیت ختم ہوگئی، لہذا رمضان میں اس پر کفارہ نہیں ہوگا، ان حضرات کے اختلاف کے شبہ کی بنیاد پر جو رات سے نیت کرنے کو شرط قرار دیتے ہیں، الا یہ کہ نیت کی تجدید کرے، اس طرح

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۱۵، الانصاف ۳/ ۲۹۵۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۲۱۔
(۳) رد المحتار ۲/ ۸۷، التبیین للزیلعی ۱/ ۳۱۵۔

کہ نیت کے وقت میں اس کو حاصل کرنے کے لئے روزے کی نیت کرے، کیونکہ رجوع کی وجہ سے پہلی نیت معتبر نہیں ہے [۱]۔

اگر کہے "میں کل روزہ رکھوں گا" انشاء اللہ، تو اس سے نیت باطل نہ ہوگی، کیونکہ یہ مدد، توفیق اور آسانی طلب کرنے کے معنی میں ہے، اور مشیئت صرف لفظ کو باطل کرتی ہے اور نیت دل کا عمل ہے۔

بہوتی نے کہا ہے کہ: اسی طرح تمام عبادات میں ان کی نیت میں مشیئت کے ذکر سے باطل نہیں ہوں گی [۲]۔

اور جمہور کے نزدیک نیت کے بعد اس کے کھانے پینے یا اس کے جماع کرنے سے وہ باطل نہیں ہوتی ہے، اور ابو اسحاق سے اس کا باطل ہونا نقل کیا گیا ہے اور اگر وہ طلوعِ فجر سے قبل اپنی نیت سے رجوع کرلے تو اس کا رجوع کرنا صحیح ہوگا [۳]۔

اور اگر دن میں روزہ نہ رکھنے کی نیت کرے تو حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، جیسا کہ اگر اپنی نماز میں بات کرنے کی نیت کرے اور بات نہ کرے، بیجوری نے کہا ہے کہ: رات کو نیت کو ختم کرنا نقصان دہ ہے اور دن میں نقصان دہ نہیں ہے [۴]۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ: اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ اس نے روزہ نہ رکھنے کی نیت کر کے روزہ کی نیت کو ختم کر دیا ہے، تو گویا کہ اس نے ابتدا ہی میں اسے ادا نہیں کیا [۵]۔

(۱) مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی رص ۳۵۴، حاشیۃ الدسوقی ۱ ر ۵۲۸، الزرقانی ۲ ر ۲۰۷، المجموع ۶ ر ۲۹۹، کشاف القناع ۲ ر ۳۱۶۔

(۲) مراقی الفلاح، حاشیۃ الطحطاوی رص ۳۵۴، کشاف القناع ۲ ر ۳۱۶، دیکھئے: المجموع ۶ ر ۳۹۸۔

(۳) دیکھئے: الفتاوی الہندیہ ۱ ر ۱۹۵، روضۃ الطالبین ۲ ر ۳۵۲۔

(۴) الدر المختار ۲ ر ۱۲۳، مراقی الفلاح اور اس پر حاشیۃ الطحطاوی رص ۳۶۱، حاشیۃ البیجوری ۱ ر ۳۰۰۔

(۵) القوانین الفقہیہ رص ۸۰، دیکھئے: کشاف القناع ۲ ر ۳۱۶۔

نیت کے بعد بیہوشی، جنون اور نشہ:

۳۴- فقہاء کا اس صورت میں اختلاف ہے جبکہ رات سے روزے کی نیت کرے پھر اس پر بیہوشی، یا جنون، یا نشہ طاری ہو جائے۔

لہٰذا اگر غروب آفتاب کے بعد ہی افاقہ ہو، تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کا روزہ صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ روزہ نیت کے ساتھ امساک (کھانے، پینے اور جماع سے رکنے) کا نام ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "قال الله: كل عمل ابن آدم له إلا الصوم، فإنه لي وأنا أجزى به، يدع شهوته وطعامه من أجلي" [۱] (اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: آدمی کا ہر عمل اس کے لئے ہے سوائے روزہ کے وہ میرے لئے ہے اور میں ہی اس کا بدلہ دوں گا، میری خاطر اپنی شہوت اور اپنے کھانے کو چھوڑ دیتا ہے)، لہٰذا کھانا اور پینا چھوڑنے کو اس کی طرف منسوب کیا، لہٰذا جب وہ بیہوش ہوگا تو اس کی طرف امساک منسوب نہیں کیا جائے گا، اور وہ اس کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کا روزہ صحیح ہوگا، کیونکہ اس کی نیت صحیح ہے اور اس کے بعد شعور کا زائل ہو جانا روزہ کے صحیح ہونے کے لئے مانع نہیں ہے، جیسے سو جانا۔

لیکن اگر دن میں افاقہ ہو جائے تو حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر زوال سے قبل افاقہ ہو تو نیت کی تجدید کرے گا، اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کا روزہ درست نہیں ہوگا، اور شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ دن کے کسی بھی حصہ میں اسے افاقہ ہو جائے تو اس کا روزہ صحیح ہوگا، چاہے اس کی ابتدا میں ہو یا اس کے آخر میں۔

(۱) حدیث: "قال الله: كل عمل ابن آدم له......" کی روایت بخاری (الفتح ۴ ر ۱۱۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲ ر ۸۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

اور شافعیہ نے جنون اور بیہوشی کے مابین فرق کیا ہے پس راجح مذہب یہ ہے کہ: اگر وہ دن میں پاگل ہوجائے تو اس کا روزہ باطل ہوجائے گا، اور ایک قول ہے کہ: وہ بیہوشی کی طرح ہے۔

لیکن روزے کی نیت کے بعد مرتد ہوجانا بلا اختلاف روزہ کو باطل کردے گا(۱)۔

روزہ کی سنتیں اور اس کی مستحبات:

۳۵- روزے کی سنتیں اور اس کی مستحبات بہت زیادہ ہیں، ان میں سے اہم یہ ہیں:

الف- سحری کھانا، اس کے بارے میں حضرت انسؓ کی حدیث وارد ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**تسحروا فان في السحور بركة**"(۲) (سحری کھایا کرو، کیونکہ سحری کھانے میں برکت ہے)۔

ب- سحری کھانے میں تاخیر کرنا اور افطار میں جلدی کرنا، اور اس کے بارے میں حضرت سہل بن سعدؓ کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لايزال الناس بخير ما عجلوا الفطر**"(۳) (جب تک لوگ افطار میں جلدی کریں گے خیر میں رہیں گے) اور حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث ہے کہ: "**تسحرنا مع النبي ﷺ ثم قام إلى الصلاة، قلت: كم كان بين الأذان والسحور؟ قال: قدر خمسين آية**"(۱) (ہم نے نبی ﷺ کے ساتھ سحری کھائی پھر آپ ﷺ نماز کے لئے کھڑے ہوگئے، میں نے عرض کیا کہ اذان اور سحری کھانے کے درمیان کتنا فاصلہ تھا، انہوں نے فرمایا: پچاس آیت پڑھنے کے بقدر)۔

ج- اور مستحب یہ ہے کہ افطار تازہ کھجوروں کے ذریعہ ہو، اور اگر وہ نہ ہوں تو خشک کھجور کے ذریعہ اور اس کے بارے میں حضرت انسؓ کی حدیث وارد ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**كان رسول الله ﷺ يفطر قبل أن يصلي على رطبات فإن لم تكن رطبات فتميرات فإن لم تكن تميرات حسا حسوات من ماء**"(۲) (رسول اللہ ﷺ نماز پڑھنے سے پہلے تازہ کھجوروں کے ذریعہ افطار فرماتے تھے، اگر تازہ کھجوریں نہ ہوتیں تو خشک کھجوروں کے ذریعہ، اور اگر خشک کھجور بھی نہیں ہوتیں تو پانی کے چند گھونٹ نوش فرمالیتے)۔

اور اس کے بارے میں حضرت سلمان بن عامر الضبیؓ کی حدیث وارد ہوئی ہے، انہوں نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا أفطر أحدكم فليفطر على تمر، فإنه بركة، فمن لم يجد فليفطر على ماء، فإنه طهور**"(۳) (جب تم میں سے کوئی شخص افطار کرے تو چاہئے کہ کھجور سے افطار کرے، کیونکہ یہ برکت ہے، اور جس کے پاس کھجور نہ ہو وہ پانی سے افطار کرے،

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۱۴۸، الشرح الکبیر للدردیر ۱/۵۲۰، المغنی ۳/۹۸، الانصاف ۳/۲۹۲-۲۹۳، حاشیۃ البیجوری علی شرح ابن قاسم ۱/۳۰۰، البحر الرائق ۲/۲۷۷، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۹۶۔

(۲) حدیث: "تسحروا فإن في السحور بركة" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۳۹) اور مسلم (۲/۷۷۰) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لايزال الناس بخير ماعجلوا الفطر......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۹۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۷۱) نے کی ہے۔

(۱) حدیث زید بن ثابت: "تسحرنا مع النبی ﷺ ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۳۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث انس: "كان رسول الله ﷺ يفطر قبل أن يصلى على رطبات ......" کی روایت ترمذی (۳/۷۰) نے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔

(۳) حدیث سلمان بن عامر: "إذا أفطر أحدكم فليفطر على تمر......" کی روایت ترمذی (۳/۷۰) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

کیونکہ یہ پاک کرنے والا ہے)۔

د- اور مستحب یہ ہے کہ افطار کے وقت دعاء کرے حضرت عبداللہ بن عمرؓو سے مرفوع حدیث وارد ہے کہ:"إن للصائم دعوة لاترد"[1] (روزہ دار کی دعاء قبول کی جاتی ہے)۔

اور حدیث میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب نبی ﷺ افطار کرتے تھے تو فرماتے تھے: "ذهب الظمأ، وابتلت العروق، وثبت الأجر إن شاء الله تعالىٰ"[2] (پیاس ختم ہوگئی، رگیں تر ہوگئیں، اور اگر اللہ نے چاہا تو اجر ثابت ہوگیا)۔

اور اس جگہ رمضان کے مہینے کے خصوصی فضائل ہیں، جیسے تراویح، زیادہ صدقات دینا، اور اعتکاف وغیرہ ان کو ان کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

۳۶- اور سب سے اہم چیز جس سے روزہ دار کو دور رہنا چاہئے اور اس سے بچنا چاہئے، وہ ظاہری اور باطنی معاصی ہیں جو اس کے روزے کو ضائع کر دیتی ہیں، پس وہ اپنی زبان کو لغو، ہذیان، جھوٹ، غیبت، چغل خوری، فحش گوئی، بدکلامی اور لڑائی جھگڑے کی باتوں سے بچائے، اور اپنے اعضاء کو تمام شہوات اور حرام چیزوں سے روکے، اور عبادت، اللہ کے ذکر اور قرآن کی تلاوت میں مشغول رہے، اور یہ جیسا کہ غزالی کہتے ہیں: یہ روزہ کا راز ہے[3]، اور حضرت ابوہریرہؓ کی صحیح حدیث میں ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد

(۱) حدیث:"إن للصائم دعوة لاترد" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۵۷) نے کی ہے، اور اس میں ایک راوی ہے، جس کے بارے میں ذہبی نے المیزان (۱/ ۱۹۴) میں ذکر کیا ہے کہ اس میں جہالت ہے۔

(۲) حدیث:"كان إذا أفطر قال: ذهب الظمأ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۶۵) اور دارقطنی (۲/ ۱۸۵) نے کی ہے اور دارقطنی نے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) الوجیز ۱/ ۱۰۳۔

فرمایا:"قال الله تعالىٰ: كل عمل ابن آدم له إلا الصيام، فإنه لي وأنا أجزى به، والصيام جنة، وإذا كان يوم صوم أحدكم، فلا يرفث ولا يصخب، فإن سابه أحد أو قاتله، فليقل: إني امرؤ صائم"[1] (اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ آدمی کا ہر عمل اس کے واسطے ہے، سوائے روزوں کے وہ میرے لئے ہے، اور میں ہی اس کا بدلہ دوں گا، اور روزہ ڈھال ہے اور جب تم میں سے کسی آدمی کا روزہ ہو تو وہ فحش گوئی نہ کرے اور نہ شور مچائے، پس اگر کوئی شخص اسے گالی دے یا اس کے ساتھ قتال کرے تو کہے کہ: میں روزہ دار ہوں)، اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ: نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الصيام جنة، مالم يخرقها بكذب أو غيبة"[2] (روزہ ڈھال ہے، جب تک کہ اسے جھوٹ یا غیبت کے ذریعہ پھاڑ نہ دے)، اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "من لم يدع قول الزور، والعمل به، فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه"[3] (جو شخص جھوٹ بولنا اور اس پر عمل کرنا نہ چھوڑے تو اللہ کو کوئی ضرورت نہیں ہے کہ ایسا شخص اپنا کھانا، پینا چھوڑے)۔

روزہ کو فاسد کرنے والی چیزیں:

۳۷- روزہ عام طور پر اس صورت میں فاسد ہوجاتا ہے جبکہ اس کی

(۱) حدیث ابی ہریرہؓ"قال الله: كل عمل ابن آدم له......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۱۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث:"الصيام جنة مالم يخرقها......" کو ہیثمی (المجمع ۳/ ۱۷۱) نے ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ: اسے طبرانی نے "الاوسط" میں اس کی روایت کی ہے، اور اس میں ربیع بن بدر ہیں، اور وہ ضعیف ہیں۔

(۳) حدیث ابی ہریرہؓ"من لم يدع قول الزور والعمل به......" کی روایت

شرائط میں سے کوئی شرط نہیں پائی جائے، یا اس کے ارکان میں سے کسی رکن میں خلل واقع ہوجائے، جیسے مرتد ہونا، اور جیسے حیض ونفاس کا طاری ہونا، اور ہر وہ چیز جو اسکے منافی ہو یعنی کھانا، پینا وغیرہ، اور بدن کے باہر سے روزہ دار کے پیٹ میں کسی چیز کا داخل ہونا۔

۳۸- اور اس چیز کے ذریعہ روزہ کے فاسد ہونے میں جو پیٹ میں داخل ہوتی ہے۔حسب ذیل شرائط ہیں:

الف- یہ کہ پیٹ میں داخل ہونے والی چیز کشادہ منفذ (گذرگاہ) کے ذریعہ داخل ہو اس قید کو مالکیہ نے ذکر کیا ہے [۱] اور مفتوحہ کے ذریعہ داخل ہو جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے [۲]، یعنی جسم میں اصلی اور طبعی راستوں کے ذریعہ ہو، اور مادہ کو باہر سے اندر پہنچانے والا سمجھا جاتا ہو، جیسے منھ، ناک اور کان۔

اور اس کے لئے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ: جو شخص پانی میں غسل کرے اور اس کی ٹھنڈک اپنے اندر محسوس کرے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، اور جو شخص اپنے پیٹ پر تیل کی مالش کرے تو نقصان نہیں کرے گا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ اس کا پیٹ تک پہنچنا جذب ہو کر ہوتا ہے [۳]۔

اور حنابلہ نے اس کی شرط نہیں لگائی ہے، بلکہ اس کے حلق اور اندر تک پہنچنے کے ثابت ہونے پر اکتفاء کیا ہے اور دماغ اندر کے حکم میں ہے [۴]۔

ب- یہ کہ اندر داخل ہونے والی چیز ایسی ہو جس سے احتراز ممکن ہو، جیسے بارش اور برف کا از خود روزہ دار کے حلق میں داخل ہونا

بخاری (الفتح ۴/ ۱۱۶) نے کی ہے۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۸۰۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۵۶، الاقناع ۲/ ۳۲۸۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۹۸، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۵۹، الإقناع ۲/ ۳۲۹۔

(۴) کشاف القناع ۲/ ۳۱۸۔

بشرطیکہ اسے اپنے فعل سے نہ نگلے، اور اگر اس سے احتراز ممکن نہ ہو، (جیسے مکھی اڑ کر حلق میں آجائے، اور راستے کا غبار)، تو بالاجماع روزہ نہیں ٹوٹے گا [۱]۔

اور یہ استحساناً ہے اور قیاس کا تقاضا ہے کہ فاسد ہوجائے اس لئے کہ روزہ کو توڑنے والی چیز اس کے اندر تک پہنچ گئی ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے تو وہ دھواں کے مشابہ ہوگا [۲]۔

اور جوف اندر کا حصہ ہے چاہے وہ حصہ جو غذا اور دوا کو تحلیل کرتا ہے یعنی ان دونوں میں تبدیلی کردیتا ہے، جیسے پیٹ اور آنتیں، یا وہ ہو جو صرف دوا کو تحلیل کرتا ہے جیسے سر اور کان کا اندرونی حصہ، یا وہ حصہ ہو جو کسی چیز کو تحلیل نہیں کرتا ہے جیسے حلق کا اندرونی حصہ [۳]۔

نووی نے کہا ہے کہ: فقہاء نے حلق کو جوف کی طرح قرار دیا ہے، یعنی اس تک پہنچنے والی چیز کے پہنچنے سے روزہ باطل ہوجائے گا اور امام نے فرمایا ہے کہ اگر چیز حلقوم سے آگے بڑھ جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔

فرمایا: اور دونوں بنیادوں پر دماغ کا اندرونی حصہ آنتیں، اور مثانہ وہ چیزیں ہیں جن تک کسی چیز کے پہنچنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے [۴]۔

ج- اور جمہور نے یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ جوف تک داخل ہونے والی چیز غذا ہو، لہذا جوف میں داخل ہونے والی چیز کے ذریعہ روزہ فاسد ہوجائے گا، چاہے وہ غذا ہو یا غذا نہ ہو جیسے مٹی وغیرہ کا نگل جانا، اگرچہ بعض مالکیہ نے ان دونوں کے مابین فرق کیا ہے،

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۸۰۔

(۲) الہدایہ بشروحہا ۲/ ۲۵۸، الدر المختار ۲/ ۹۷، المغنی ۳/ ۵۰۔

(۳) الإقناع حاشیۃ البجیرمی ۲/ ۳۲۸۔

(۴) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۵۶۔

ابن رشد نے کہا ہے کہ: مالکیہ کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ اس چیز سے رکنا واجب ہے جو حلق تک پہنچتی ہے، چاہے جس منفذ سے پہنچے، چاہے غذا ہو یا غذا نہ ہو[۱]۔

د- اور یہ شرط لگائی گئی ہے کہ روزہ دار ارادہ کرنے والا اور اپنے روزہ کو یاد رکھنے والا ہو، لیکن اگر وہ اپنا روزہ دار ہونا بھول جائے تو جمہور کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی نبی علیہ السلام سے مروی حدیث ہے آپ علیہ السلام نے فرمایا: "من نسی وهو صائم، فأكل أو شرب، فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه"[۲] (جو روزہ دار ہو بھول کر کھالے یا پی لے تو وہ اپنے روزہ کو پورا کرے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے کھلایا اور پلایا ہے)۔

اور اس میں فرض اور نفل روزہ برابر ہے، اس لئے کہ دلائل عام ہیں[۳]۔

اور رمضان کے روزے کے بارے میں امام مالک کا اختلاف ہے، ان کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص رمضان میں بھول جائے، اور کھالے یا پی لے تو اس پر قضا واجب ہوگی، لیکن اگر غیر رمضان میں بھول جائے اور کھالے یا پی لے تو وہ اپنا روزہ پورا کرے گا، اور اس پر قضا واجب نہیں ہوگی[۴]۔

(۱) الاختیار ۱/۱۳۲، الإقناع بحاشیۃ البجیرمی ۲/۳۲۸، کشاف القناع ۲/۳۱۷، بدایۃ المجتہد ۱/۳۳۹، دیکھئے: القوانین الفقہیہ رص ۸۰، جواہر الإکلیل ۱/۱۴۹۔
(۲) حدیث ابو ہریرہؓ: "من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۳) الہدایہ وشروحہا ۲/۲۵۴، الوجیز ۱/۱۰۲، روضۃ الطالبین ۲/۳۵۶، المغنی ۳/۵۰، ۵۱، کشاف القناع ۲/۳۲۰۔
(۴) القوانین الفقہیہ رص ۸۳۔

ھ- اور حنفیہ اور مالکیہ نے جوف میں مادہ کے برقرار رہنے کو شرط قرار دیا ہے، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ مثلاً کنکری، معدہ کو کچھ نہ کچھ مشغول رکھتی ہے اور بھوک کو کم کر دیتی ہے[۱]۔

اور شافعیہ اور حنابلہ جوف میں مادہ کے برقرار رہنے کی شرط نہیں لگائی ہے اگر وہ اس کے اختیار سے ہو۔

حنفیہ اور مالکیہ کے قول کے مطابق اگر مادہ باقی نہ رہے، بایں طور کہ اسی وقت جوف سے نکل جائے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، مثلاً اگر اسے تیر لگ جائے اور اس کا پیٹ پھٹ جائے اور اس کی پشت سے چھید کر نکل جائے، اور اگر پھل اس کے پیٹ میں باقی رہ جائے تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا، اور اگر یہ اس کے عمل سے ہو تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا، امام غزالی نے فرمایا ہے کہ: اگرچہ چاقو کا کچھ حصہ باہر ہو[۲]۔

و- شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام زفرؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ روزہ دار کھانے، پینے اور دواء کا استعمال اپنے اختیار سے کرے، لہذا اگر اس کے حلق میں زبردستی پانی یا دواء ڈال دیا جائے تو ان حضرات کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے نہ عمل کیا ہے اور نہ ارادہ کیا ہے۔

اور اگر افطار پر مجبور کیا جائے پھر وہ کھالے یا پی لے تو شافعیہ کے نزدیک روزہ ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کے بارے میں دو مشہور قول ہیں، ان دونوں میں اصح قول ہے کہ روزہ فاسد نہ ہوگا، اور ان حضرات نے روزہ کے فاسد نہ ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ جو حکم اس کے اختیار پر مبنی ہوتا ہے، وہ اختیار کے نہیں پائے جانے کی وجہ

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۱۴۹، ابن عابدین ۲/۹۸-۹۹۔
(۲) تبیین الحقائق ۱/۳۲۵-۳۲۶، البدائع ۲/۹۹ کچھ تصرف کے ساتھ، الدر المختار ورد المحتار ۲/۹۸-۹۹، الوجیز ۱/۱۰۱۔

سے ساقط ہوجاتا ہے[۱]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، یہی ایک قول ہے، اور یہ ایجار کی طرح ہے[۲]، اس لئے کہ حدیث ہے کہ: "إن الله وضع عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه"[۳] (بیشک اللہ نے میری امت سے غلطی بھول چوک اور جس چیز پر زبردستی کی جائے، کو معاف قرار دیا ہے) اور یہ حدیث عام ہے[۴]۔

اور حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ: روزہ توڑنے پر اکراہ کرنا روزہ کو فاسد کردیتا ہے اور قضا کو واجب کرتا ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه" سے مراد حکم کا اٹھالینا ہے، اس لئے کہ یہی کلام کے صحیح کرنے کا تقاضا ہے، اور مقتضی عام نہیں ہوتا ہے، اور اجماع گناہ سے مراد ہے، لہذا دوسرا حکم یعنی فساد کا دنیوی حکم مراد لینا صحیح نہیں ہوگا[۵]۔

وہ چیزیں جن سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے اور قضا لازم ہوتی ہے:

۳۹- اور اس کا تعلق روزہ کے ارکان یا اس کے شرائط میں خلل واقع ہونے سے ہے، اور اس کا شمار حسب ذیل صورتوں میں ممکن ہے:

۱- اس چیز کا کھانا جسے عادۃً نہیں کھایا جاتا ہے۔

۲- ناقص طور پر وطی کرنا۔

۳- دوا علاج کرانا۔

۴- روزے کی حفاظت میں کوتاہی کرنا اور اس کے احکام سے ناواقف ہونا۔

۵- عوارض کے سبب سے روزہ توڑنا۔

اول: اس چیز کا کھانا جسے عادۃً نہیں کھایا جاتا ہے:

● ۴۰- اس چیز کا کھانا جسے عادۃً نہیں کھایا جاتا ہے، جیسے مٹی، کنکری، غیر مخلوط آٹا (صحیح قول کی بنیاد پر) اور کچے اناج، جیسے گندم، جو، چنا اور مسور اور کچے پھل جو پکنے سے قبل نہیں کھایا جاتا ہے، جیسے بہی اور اخروٹ اور اسی طرح بہت زیادہ نمک ایک ہی بار کھالیں، ان سب چیزوں سے صرف قضا واجب ہوگی کفارہ واجب نہ ہوگا، لیکن اگر اسے کئی بار کھائے، تھوڑے، تھوڑے ہر مرتبہ تو حنفیہ کے نزدیک قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے۔

لیکن اگر گٹھلی، یا روئی یا کاغذ کھالے یا کنکری یا لوہا، یا سونا، یا چاندی نگل لے، اسی طرح ایسی سیال چیز پی لے جو نہیں پی جاتی ہے، جیسے پٹرول تو قضا واجب ہوگی کفارہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ گندگی، ناپسندگی اور طبیعت کے تنفر کی وجہ سے جنایت ناقص ہے، پس روزہ توڑنے کا معنی موجود نہیں ہے، اور وہ جوف میں ایسی چیز پہنچانا ہے جس میں جسم کے لئے نفع ہو، چاہے وہ ایسی چیز ہو جسے غذا کے طور پر استعمال کیا جاتا ہو یا اس کے ذریعہ دواء کی جاتی ہو، اور اس لئے کہ یہ مذکورہ چیزیں غذا نہیں ہیں، اور نہ غذا کے معنی میں ہیں جیسا کے "طحطاوی" کہتے ہیں، اور اس لئے کہ ظاہر میں روزہ توڑنا موجود ہے

---

(۱) شرح المحلی علی المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۵۷-۵۸، الإقناع ۱/ ۳۲۹۔

(۲) الإیجار، مریض کے حلق میں پانی ڈالنا ہے۔

(۳) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) اور حاکم (۲/ ۱۹۸) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے، اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، اور حاکم نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۴) کشاف القناع ۲/ ۳۲۰، الروض المربع ۱/ ۱۴۱۔

(۵) رد المحتار ۲/ ۱۰۲، دیکھئے: البدائع ۲/ ۹۶۔

اور وہ نگلنا ہے [۱]۔

اور حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ: روزہ اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو داخل ہوجائے

اور زیلعی نے کہا ہے کہ: جو چیز غذا کے طور پر استعمال نہیں کی جاتی اور نہ اسے عادۃً دوا کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، کفارہ کو واجب نہیں کرے گی [۲]۔

دوم: حاجت یا شہوت کو ناقص طور پر پوری کرنا:

اور یہ حسب ذیل صورتوں میں ہے:

۴۱ - الف - اپنے ارادہ سے بغیر جماع کے انزال منی کرنا، جیسے ہتھیلی یا پیٹ یا ران یا چھونے اور بوسہ وغیرہ کے ذریعہ منی کا خارج کرنا، ان سے جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صرف قضا واجب ہوگی کفارہ واجب نہ ہوگا، اور مالکیہ کے نزدیک قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے [۳]۔

ب - میت یا جانور یا ناقابل شہوت بچی کے ساتھ وطی کے ذریعہ انزال کرنا۔

۴۲ - اور یہ روزے کو فاسد کرے گا، کیونکہ اس میں ایک شہوت کو پورا کرنا ہے اور یہ روزے کے منافی ہے، اور کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ شہوت کو پورا کرنا ناقص ہے کیونکہ یہ درحقیقت جماع نہیں ہے [۴]،

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۶۷، دیکھئے: تبیین الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۶۷، دیکھئے: تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۶، دیکھئے: مراقی الفلاح ۳۶۷، الشرح الکبیر للدردیر ا/ ۵۲۳، کشاف القناع ۲/ ۳۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الإقناع وحاشیۃ البجیرمی ۲/ ۳۲۸۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۶۔

(۳) شرح ابن قاسم علی متن الغزی، مع حاشیۃ البیجوری ۱/ ۳۰۳، المغنی بالشرح الکبیر ۳/ ۴۸، الدرالمختار ۲/ ۱۰۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۱، کشاف القناع ۲/ ۳۲۵-۳۲۶، القوانین الفقہیہ (۸۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۹، مراقی الفلاح ۳۶۹-۳۷۰، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۵۸۔

(۴) الاختیار ۱/ ۱۳۱-۱۳۲، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۵۸۔

اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک جس عورت کے ساتھ وطی کی جائے اس کے بڑی یا چھوٹی ہونے میں اور جان بوجھ کر اور سہواً کرنے میں اور لاعلمی اور خطاء کے درمیان فرق نہیں ہے اور ان سب میں قضا اور کفارہ واجب ہے، اس لئے کہ اعرابی کی حدیث مطلق ہے [۱]۔

اور مالکیہ اس میں کفارہ واجب کرتے ہیں، اس لئے کہ اس میں جان بوجھ کر منی کو خارج کرنا ہے [۲]۔

ج - دو عورتوں کے درمیان مساحقہ (ہم جنسی) بشرطے کہ انزال ہوجائے۔

۴۳ - مردوں کے عمل کی طرح دو عورتوں کا عمل، شرمگاہ کے علاوہ میں جماع کے حکم کی طرح ہے۔ ان میں سے کسی پر قضا واجب نہیں ہوگی، مگر جبکہ انزال ہوجائے، اور انزال کے ساتھ کفارہ نہیں ہوگا، اور یہ حنفیہ کے نزدیک ہے اور یہی حنابلہ کا ایک قول ہے، اور حنابلہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ کفارہ کے سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے، اور اسے جماع پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ: اصح قول یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں ان دونوں پر کفارہ نہیں ہوگا کیونکہ یہ منصوص علیہ نہیں ہے، اور نہ منصوص علیہ (جماع) کے معنی میں ہے، لہذا اپنی اصل پر باقی رہے گا [۳]۔

د - نظر وفکر کے ذریعہ انزال:

۴۴ - نظر یا فکر کے ذریعہ منی کے انزال کرنے میں حسب ذیل تفصیل ہے:

(۱) المغنی ۳/ ۵۷، کشاف القناع ۲/ ۳۲۴۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۰۔

(۳) مراقی الفلاح رص ۳۶۴، ردالمحتار ۲/ ۱۰۰، کشاف القناع ۲/ ۳۲۶، المغنی ۳/ ۵۹۔

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب بعض حضرات کو چھوڑ کر یہ ہے کہ فکر کے ذریعہ (اگر چہ فکر طویل ہو)، اور شہوت کے ساتھ دیکھ کر انزال اگر چہ عورت کی شرمگاہ کی طرف بار بار ہو، روزہ کو فاسد نہیں کرے گا، اگر چہ اس کو علم ہو کہ اس سے انزال ہوجائے گا، کیونکہ یہ جماع کے بغیر انزال ہے، لہذا احتلام کے مشابہ ہوگا۔

قلیوبی نے کہا ہے کہ: نظر وفکر جو شہوت کا محرک ہو بوسہ لینے کی طرح حرام ہے، اگر چہ اس کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوگا [(۱)]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ: اگر محض فکر یا دیکھنے سے ان دونوں کے دوام واستمرار کے بغیر منی خارج ہو تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا اور کفارہ تو واجب نہ ہوگا مگر قضا واجب ہوگی، اور اگر ان دونوں کو دیر تک باقی رکھے یہاں تک کہ انزال ہوجائے تو اگر دوام واستمرار کی صورت میں ان دونوں کے ذریعہ انزال ہوجانے کی اس کی عادت ہو تو قطعی طور پر کفارہ واجب ہوگا، اور اگر دوام واستمرار کی صورت میں ان دونوں کے ذریعہ انزال نہ ہونے کی عادت ہو بلکہ اپنی عادت کے خلاف منی خارج کرے تو لزوم کفارہ کے سلسلہ میں دو قول ہیں، اور لخمی نے عدم لزوم کے قول کو مختار کہا ہے۔

اور اگر رمضان کے ادا روزہ میں ایک ہی بار قصداً دیکھنے کے ذریعہ منی خارج کردے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا اور قضا واجب ہوگی، اور کفارہ کے واجب ہونے اور نہ ہونے میں دو قول ہیں اور یہ اس صورت میں ہے جب اس کی عادت محض دیکھنے سے انزال کی ہو ورنہ بالاتفاق کفارہ نہیں ہوگا [(۲)]۔

شافعیہ میں سے اذرعی نے کہا ہے اور شیخ قلیوبی اور رملی نے ان کی اتباع کی ہے کہ اگر اسے یقین ہو کہ فکر ونظر کے ذریعہ انزال ہوجائے گا تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، اگر چہ بار بار نہ دیکھے یا نہ سوچے [(۱)]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ نظر اور فکر کے درمیان فرق ہے پس نظر کی صورت میں اگر منی خارج کرے تو روزہ فاسد ہوجائے گا، کیونکہ اس نے ایسے فعل سے انزال کیا جس سے لذت حاصل کی جاتی ہے، اور اس سے بچنا ممکن ہے لہذا روزہ کو فاسد کردے گا، جیسے چھونے کے ذریعہ انزال ہوجائے، اور نظر کے برخلاف فکر سے احتراز ممکن نہیں ہے۔

اور اگر بار بار دیکھنے کی وجہ سے مذی آجائے تو امام احمد کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اس کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی وجہ سے روزہ کے فاسد ہونے کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے، اور انزال منی پر اس کو قیاس کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ یہ احکام میں اس کے خلاف ہے، لہذا اصل پر باقی رہے گا [(۲)]۔

اور اگر بار بار نہ دیکھے تو (روزہ) فاسد نہیں ہوگا، چاہے منی خارج کرے، یا مذی اور یہی راجح مذہب ہے اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے اور امام احمد نے صراحت کی ہے کہ: منی کی وجہ سے فاسد ہوگا، اور مذی کی وجہ سے فاسد نہیں ہوگا [(۳)]۔

لیکن فکر کی وجہ سے انزال سے روزہ فاسد نہیں ہوگا اور ابن عقیل کے نزدیک اس کے ذریعہ روزہ کا فاسد ہونا مختار ہے، کیونکہ فکر اختیار میں داخل ہے، لیکن ان میں سے جمہور نے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست أو

---

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۵۹، دیکھئے: الدر المختار ۲/ ۹۸، الإقناع للشربینی الخطیب ۲/ ۳۳۱۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر و حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۰، القوانین الفقہیہ رص ۸۱، دیکھئے: منح الجلیل ۱/ ۴۰۲-۴۰۳۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۵۹۔

(۲) المغنی ۳/ ۴۹، نیز دیکھئے: الروض المربع ۱/ ۱۴۰۔

(۳) الانصاف ۳/ ۳۰۲۔

حدثت به أنفسها، مالم تعمل به أو تكلم"[۱] (بیشک اللہ نے میری امت سے وساوس اور دل کے خیالات کو درگذر فرمایا ہے، جب تک کہ اس پر عمل نہیں کرے یا اس کا تلفظ نہ کرے)، اور اس لئے بھی کہ اس کے ذریعہ روزہ کے فاسد ہونے کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے اور نہ اجماع ہے، اسے مباشرت اور تکرار نظر پر قیاس کرنا ممکن ہے، کیونکہ نظر شہوت کو بھڑکانے اور انزال کا سبب ہونے میں ان دونوں سے کم درجہ کا ہے[۲]۔

سوم- علاج معالجہ وغیرہ اور اس کی چند قسمیں ہیں، ان میں سے اہم یہ ہیں:

الف-الاستعاط:

۴۵- استعاط: افتعال کے وزن پر ہے، سعوط سے ماخوذ ہے، جو رسول کے مثل ہے وہ دوا جو ناک میں ڈالی جائے[۳]، اور استعاط و اسعاط فقہاء کے نزدیک: ناک کے ذریعہ دماغ تک کسی چیز کا پہنچانا ہے[۴]۔

اور استعاط روزہ کو فاسد کرتا ہے بشرطیکہ دوا دماغ تک پہنچ جائے، اور ناک اندر تک پہنچنے کا راستہ ہے۔ پس اگر دماغ تک نہیں پہنچے تو نقصان نہیں کرے گا، مثلاً خیشوم (ناک کا بانسہ) سے تجاوز نہیں کرے۔ پس اگر رات میں اپنی ناک میں دوا رکھے اور دن میں نکال دے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا[۵]۔

(۱) حدیث ابو ہریرۃؓ "إن الله تجاوز لأمتي ......" کی روایت بخاری (الفتح ۵۴۹/۱۱) اور مسلم (۱۱۷/۱) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۲) المغنی ۴۹/۳۔
(۳) المصباح المنیر، مادہ: "سعط"، رد المحتار علی الدر المختار ۱۰۲/۲۔
(۴) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۵۶/۲۔
(۵) جواہر الإکلیل ۱۴۹/۱۔

اور اگر اسے دن میں رکھے اور اس کے دماغ تک پہنچ جائے تو روزہ فاسد ہوجائے گا، کیونکہ وہ روزہ دار کے جوف میں اس کے اختیار سے پہنچا ہے، تو اسے فاسد کردے گا جیسے حلق تک پہنچنے والی چیز، اور دماغ، جوف ہے (جیسا کہ فقہاء نے ثابت کیا ہے) اور اس تک پہنچنے والی چیز اس کے لئے غذا بنتی ہے پس اسے فاسد کردے گی جیسے جوف بدن[۱]۔

اور اس میں صرف قضا واجب ہوگی کفارہ نہیں، یہی اصح قول ہے، اس لئے کہ کفارہ صورۃً اور معنیً روزہ توڑنے کا اثر ہے، اور روزہ توڑنے کی صورت نگلنا ہے، اور یہ یہاں موجود نہیں ہے، اور صورۃ افطار کے بغیر نفع سے صرف قضا واجب ہوتی ہے[۲]۔

اور یہ حکم دوا ڈالنے کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ اگر پانی ناک میں چڑھائے اور وہ اس کے دماغ میں پہنچ جائے تو حنفیہ کے نزدیک روزہ ٹوٹ جائے گا[۳]۔

ب- بخور کا استعمال:

۴۶- اور یہ دھواں کو حلق تک پہنچانے سے ہوتا ہے، تو یہ روزہ کو فاسد کردے گا، لیکن بخور اور اس جیسی چیز کے دھواں کو حلق تک پہنچائے بغیر اس کی خوشبو سونگھنا روزہ کو فاسد نہیں کرتا ہے اگرچہ اس کے پاس خوشبو آئے اور اسے ناک کے ذریعہ کھینچے کیونکہ خوشبو کے لئے جسم نہیں ہوتا ہے[۴]۔

لہذا اگر کوئی شخص اپنے فعل سے دھواں کو اپنے حلق میں داخل

(۱) المغنی ۳۷/۳-۳۸۔
(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱۰۲/۲۔
(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۶۷، دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر ۵۲۵/۱۔
(۴) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۵۲۵/۱، جواہر الإکلیل ۱۴۹/۱۔

کرے چاہے جس صورت سے داخل کرنا ہو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، چاہے وہ عنبر یا عود یا ان دونوں کے علاوہ کسی چیز کا دھواں ہو، یہاں تک کہ جو شخص عود کے ذریعہ دھونی لے اور اسے اپنی طرف کھینچے، اور اس کے دھواں کو سونگھے اور اس کو اپنا روزہ یاد ہو تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ روزہ توڑنے والی چیز کو اپنے پیٹ اور دماغ میں داخل کرنے سے بچنا ممکن ہے۔

شرنبلالی نے کہا: یہ وہ چیز ہے جس سے بہت سے لوگ غافل رہتے ہیں، پس اس سے متنبہ رہنا چاہئے، اور یہ خیال نہیں کرنا چاہئے کہ وہ گلاب اور مشک کے سونگھنے کی طرح ہے، اس لئے کہ اس ہواء میں جو مشک وغیرہ کی خوشبو سے معطر ہو اور اس دھوئیں میں جو جوہر ہے اور اس کے اپنے عمل سے اس کے اندر جسم میں پہنچا ہے واضح فرق ہے[۱]۔

ج-ہانڈی کی بھاپ:

۴۷-ہانڈی کی بھاپ جب استنشاق کے ذریعہ حلق تک پہنچے تو قضا واجب ہوگی، کیونکہ بخور کے دھواں اور ہانڈی کی بھاپ دونوں کے لئے جسم ہوتا ہے جس سے دماغ کو سکون ملتا ہے، اور اس سے قوت حاصل کرتا ہے یعنی اسے قوت حاصل ہوتی ہے، جس طرح کھانے سے حاصل ہوتی ہے، لیکن اگر ان میں سے کوئی اس کے اختیار کے بغیر حلق میں پہنچ جائے تو اس پر قضا واجب نہ ہوگی۔

یہ لکڑی کے دھواں کے برخلاف ہے، کیونکہ اس کے حلق میں پہنچنے کی صورت میں قضا نہیں ہے اگر چہ اسے ناک میں قصداً ڈالے کیونکہ اس کے ذریعہ دماغ کو قوت حاصل نہیں ہوتی ہے، جس طرح

(۱) مراقی الفلاح رص ۳۶۱-۳۶۲، الدر المختار ورد المحتار ۲ر ۹۷۔

اسے کھانے سے حاصل ہوتی ہے[۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ: اگر اپنے منھ کو قصداً کھولے یہاں تک کہ غبار اس کے پیٹ میں داخل ہوجائے تو اصح قول کے مطابق اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا[۲]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر قصداً آٹے کا غبار اور راستے کا غبار نگل جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔

د-تدخین (سگریٹ نوشی):

۴۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ روزہ کے دوران سگریٹ نوشی سے روزہ فاسد ہوجائے گا، کیونکہ یہ روزہ توڑنے والی چیزوں میں سے ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''تبغ'' فقرہ ۳۰، جلد ۱۰ میں ہے۔

ھ-کان میں دوا ڈالنا:

۴۹-جمہور فقہاء کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے کہ کان میں دوا یا تیل یا پانی ڈالنے سے روزہ فاسد ہوجائے گا۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ: جو چیز حلق میں پہنچے اس سے امساک واجب ہے، چاہے وہ سیال ہو یا سیال نہ ہو اور راجح مذہب یہ ہے کہ حلق تک پہنچنے والی چیز روزہ توڑنے والی ہے، اگر چہ اس سے آگے نہ بڑھے بشرطیکہ اس تک پہنچ جائے، اگر چہ ناک یا کان یا آنکھ کے

(۱) الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ار ۵۲۵۔
(۲) حواشی تحفۃ المحتاج ۳ر ۴۰۱، شرح المحلی علی المنہاج ۲ر ۵۶-۵۷، دیکھئے: حاشیۃ البجیرمی علی شرح الشربینی الخطیب المسمی بالإ قناع ۲ر ۳۲۹۔ المغنی ۳ر ۴۰-۴۱، کشاف القناع ۲ر ۳۲۰-۳۲۱۔

ذریعہ دن میں ہو[۱]۔

اس کی توجیہ ان حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ یہ بدن میں کشادہ منافذ میں سے کسی ایک کے ذریعہ پہنچنے والی ہے، اور یہ (منافذ) منھ، ناک اور کان ہیں، اور ہر وہ چیز جو معدہ تک بلند منفذ کے ذریعہ پہنچے، قضا کو واجب کرنے والی ہے، چاہے وہ منفذ کشادہ ہو یا تنگ، اور اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک حلق کے ذریعہ معدہ تک پہنچنے والی چیز سیال اور غیر سیال ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے[۲]۔

نووی نے کہا: اگر پانی یا کوئی دوسری چیز اپنے کانوں میں ڈال لے اور وہ اس کے دماغ تک پہنچ جائے تو ہمارے نزدیک اصح قول کے مطابق روزہ ٹوٹ جائے گا، اور غزالی کی رائے ہے کہ کانوں میں دوا ڈالنے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا[۳]۔

بہوتی نے کہا: اگر اپنے کان میں کوئی چیز ڈالے اور وہ اس کے دماغ تک پہنچ جائے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، کیونکہ دماغ ایک جوف ہے، پس اس تک پہنچنے والی چیز اسے غذا دیتی ہے تو روزہ فاسد کردے گی[۴]۔

حنفیہ نے کہا: کان میں دوا اور تیل ڈالنے سے روزہ فاسد ہوجائے گا، کیونکہ اس میں بدن کے ایک حصہ کی درستگی ہے، پس معنوی طور پر روزہ کو فاسد کرنا پایا گیا۔

اور حنفیہ نے کان میں پانی ڈالنے کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۹۔

(۲) دیکھئے: القوانین الفقہیہ رص ۸۰، الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۴۔

(۳) المجموع ۶/ ۳۲۰ اور دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۵۶، الوجیز ۱/ ۱۰۱۔

(۴) دیکھئے: کشاف القناع ۲/ ۳۱۸۔

چنانچہ مرغینانی نے ''الہدایہ'' میں کہا ہے (اور اسی کو ان کے علاوہ دیگر حضرات نے صحیح قرار دیا ہے) کہ اس کی وجہ سے مطلقاً روزہ فاسد نہ ہوگا، چاہے خود داخل ہوجائے یا وہ داخل کرے۔

قاضی خاں نے فرق کیا ہے، اور کہا ہے کہ قصداً داخل کرے گا تو روزہ فاسد ہوجائے گا، اور از خود داخل ہوجائے تو روزہ فاسد نہ ہوگا، اور اسی کو فقہاء نے صحیح قرار دیا ہے، کیونکہ پانی دماغ کو نقصان پہنچاتا ہے، پس صورۃ اور معنیً فاسد کرنا نہیں پایا گیا[۱]۔

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک تیل ڈالنے سے روزہ کے ٹوٹ جانے پر اتفاق ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر پانی از خود داخل ہوجائے تو روزہ فاسد نہ ہوگا اور اگر پانی کو قصداً داخل کرے گا تو اس میں اختلاف ہے کہ صحیح روزہ فاسد ہونا ہے یا فاسد نہ ہونا ہے[۲]۔

و- سر اور پیٹ کے زخم اور دیگر زخموں کا علاج کرنا:

۵۰- آمّہ: سر کا زخم، اور جائفہ پیٹ کا زخم ہے۔

اور اس سے مراد (جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں) کہ وہ چیز ہے جو اندر تک اصلی منفذ کے علاوہ سے پہنچے[۳]۔

اگر روزہ دار سر کے زخم یا دیگر زخموں پر دوا لگائے تو جمہور کا مذہب عام طور پر یہ ہے کہ روزہ فاسد ہوجائے گا بشرطے کہ دوا اندر تک پہنچ جائے۔

نووی نے کہا: اگر اپنے زخم پر دوا لگائے اور دوا اس کے پیٹ یا دماغ تک پہنچ جائے تو ہمارے نزدیک روزہ ٹوٹ جائے گا چاہے دوا

(۱) دیکھئے: مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی رص ۳۶۸، الدر المختار و رد المختار ۲/ ۹۸، تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۹، الہدایہ وشروحہا ۲/ ۲۶۶-۲۶۷۔

(۲) رد المختار ۲/ ۹۸۔

(۳) مراقی الفلاح رص ۳۶۸، فتح القدیر ۲/ ۲۶۷، البدائع ۲/ ۹۳۔

تر ہو یا خشک[۱]، اور حنابلہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس نے اپنے اختیار سے اپنے اندر تک کسی چیز کو پہنچایا ہے تو یہ کھانے کے مشابہ ہوگیا[۲]، المرداوی نے کہا ہے: یہی راجح مذہب ہے، اور اسی پر اصحاب کا عمل ہے[۳]۔

اور حنفیہ نے اس کی علت (تر دوا اور خشک دوا کے درمیان عدم تفریق کی صراحت کے باوجود) یہ بیان کی ہے کہ: جوف رأس اور جوف معدہ کے درمیان ایک اصلی منفذ ہے لہذا جب (دوا) جوف رأس تک پہنچے گی تو جوف بطن تک پہنچ جائے گی[۴]۔

لیکن اگر دوا کے پیٹ تک پہنچنے میں شک ہو تو حنفیہ کے نزدیک کچھ تفصیل اور اختلاف ہے، پس اگر دوا تر ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہر پہنچنا ہے، اس لئے کہ پیٹ تک منفذ پایا جاتا ہے، اور یہی سبب ہے، پس حکم ظاہر پر مبنی ہوگا اور یہ عادۃً پہنچنا ہے، اور صاحبین نے کہا ہے کہ: اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا اس لئے کہ اس کا یقین نہیں ہے اور شک سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے، تو یہ دونوں حضرات اصلی منافذ کا اعتبار کرتے ہیں، کیونکہ اصلی منافذ کے ذریعہ کسی چیز کا پیٹ تک پہنچنا یقینی ہے، اور اس کے علاوہ کے ذریعہ مشکوک ہے، لہذا ہم شک کے ساتھ فساد کا حکم نہیں لگائیں گے۔

لیکن اگر دوا خشک ہو تو بالاتفاق روزہ فاسد نہ ہوگا، کیونکہ وہ نہ تو پیٹ تک پہنچی اور نہ دماغ تک۔

لیکن بابرتی نے کہا ہے کہ: اکثر مشائخ کی رائے یہ ہے کہ پہنچنے کا اعتبار ہے، یہاں تک کہ اگر یقین ہوجائے کہ خشک دوا اس کے پیٹ تک پہنچ گئی تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور اگر یقین ہو کہ تر (دوا) اس کے پیٹ تک نہیں پہنچی تو اس کا روزہ ان کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا، البتہ تر اور خشک کا تذکرہ عادت کے طور پر ہے۔

اور جب یقینی طور پر علم نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عادت کے پیش نظر روزہ فاسد ہوجائے گا، صاحبین کے نزدیک فاسد نہیں ہوگا[۱]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ زخموں کے علاج کرانے سے روزہ فاسد نہ ہوگا، اور اسی کو شیخ تقی الدین نے اختیار کیا ہے۔

المرداوی نے کہا ہے کہ: شیخ تقی الدین کے نزدیک مختار یہ ہے کہ پیٹ اور سر کے زخم پر دوا لگانے سے روزہ فاسد نہ ہوگا[۲]۔

ابن جزی نے کہا ہے کہ: زخم کی دوا جو پیٹ تک پہنچے تو وہ روزہ کو فاسد نہیں کرے گی[۳]۔

اور دردیر نے کہا کہ جائفہ اور پیٹ میں اندر تک پہنچنے والے زخم پر تیل لگانے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ کھانے اور پینے کی جگہ تک نہیں پہنچتا ہے ورنہ وہ اسی وقت مرجاتا[۴]۔

ز-الاحتقان (حقنہ لینا):

۵۱- احتقان پاخانہ کے راستہ میں دوا ڈالنا یا اس جیسی کسی چیز کو داخل کرنا ہے[۵] اور یہ سیال چیز اور کبھی غیر سیال چیز کے ذریعہ ہوتا ہے۔

سیال کے ذریعہ حقنہ لگانا خواہ پانی کے ذریعہ ہو جیسا کہ اکثر ہوتا ہے، یا پانی کے علاوہ دوسری چیز کے ذریعہ ہو تو یہ روزہ کو فاسد کردے گا،

(۱) المجموع ۶/ ۳۲۰، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۵۶۔
(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۱۸، دیکھئے: الروض المربع ۱/ ۱۴۰۔
(۳) الإنصاف ۲/ ۲۹۹-۳۰۰۔
(۴) مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی رص ۳۶۸، الدر المختار ۲/ ۱۰۳۔

(۱) شرح العنایہ علی الہدایہ للبابرتی مع فتح القدیر ۲/ ۲۶۶-۲۶۷۔
(۲) الإنصاف ۳/ ۲۹۹۔
(۳) القوانین الفقہیہ رص ۸۰۔
(۴) الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۳۳، المدونہ ۱/ ۱۹۸۔
(۵) المصباح المنیر مادہ: ''حقن'' مراقی الفلاح رص ۳۶۷، الاقناع ۲/ ۳۲۹۔

اور قضا کو واجب کرے گا، جمہور کا یہی مذہب ہے، اور یہی مالکیہ کا مشہور مذہب ہے اور خلیل نے اسی کی صراحت کی ہے، اور اس کی علت یہ ہے کہ: اس کے ذریعہ پانی کھلے ہوئے منفذ سے پیٹ تک پہنچتا ہے، اور یہ کہ پہنچنے میں غیر معتاد معتاد کی طرح ہے، اور یہ کہ قضا کے وجوب میں استعاط (ناک میں دوا ڈالنا) سے زیادہ اولی ہے، تاکہ فاسد شدہ فریضہ کی تلافی ہو سکے[۱]۔

اور روزہ پر صورۃً اور معنیً جنایت کے مکمل نہ ہونے کی وجہ سے کفارہ واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ یہ کفارہ کا سبب ہے، بلکہ یہ حقیقتاً افطار کے معنی کے پائے جانے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اور یہ اس چیز کا پیٹ تک پہنچنا ہے جس میں بدن کی درستگی ہو صرف افطار کی صورت سے واجب نہیں ہوتا ہے، اور حقیقی افطار منھ کے ذریعہ پہنچنے سے ہوتا ہے اس کے علاوہ سے نہیں[۲]۔

مرغینانی وغیرہ نے احتقان اور اس کے علاوہ استعاط اور افطار کے ذریعہ روزہ توڑنے پر حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ: "**إنما الإفطار مما دخل، وليس مما خرج**"[۳] (روزہ کا فاسد ہونا صرف اس چیز سے ہے جو داخل ہو، نہ کہ اس چیز سے جو خارج ہو)۔

اور حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: "**الفطر مما دخل وليس مما يخرج**"[۴] (روزہ ٹوٹنا صرف اس چیز سے ہے جو داخل ہو نہ کہ اس چیز سے جو خارج ہوتی ہے)۔

لیکن بہر حال جامد چیز کے ذریعہ حقنہ لگانے میں بعض اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حقنہ کے ذریعہ جو چیز شرمگاہ سے پیٹ میں داخل ہوتی ہے وہ روزے کو فاسد کر دیتی ہے، کیونکہ یہ اس کے اختیار سے پیٹ تک پہنچنے والی ہے پس کھانے کے مشابہ ہوگی[۱]۔

اسی طرح استنجاء کی حالت میں مخرج میں انگلی کے کنارے داخل ہونا روزہ کو فاسد کر دے گا۔

نووی نے کہا ہے کہ: اگر کسی نے اپنی انگلی یا اس کے علاوہ کسی چیز کو اپنے پا[illegible]نہ کے راستہ میں داخل کرے اور بعض حصہ باہر باقی رہے تو روزہ باطل ہوجائے گا، اس پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے[۲]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر روئی اور اس جیسی خشک جامد چیز پا[illegible]نہ کی راہ میں مکمل چھپ جائے تو روزہ فاسد ہوجائے گا، اور اگر مکمل نہ چھپے تو روزہ فاسد نہ ہوگا، جیسا کہ اگر اس کا کنارہ باہر باقی رہ جائے، کیونکہ پوری طرح داخل نہیں ہونا کسی چیز کے ایک مرتبہ داخل نہیں ہونے کی طرح ہے، جیسے خشک انگلی کا داخل کرنا، البتہ پانی اور تیل سے تر انگلی کا داخل کرنا اسے فاسد کر دے گا[۳]۔

مالکیہ نے افطار اور روزہ کے ابطال کو سیال حقنہ کے ذریعہ صراحۃً خاص کیا ہے۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۱/۳۲۹-۳۳۰، الہدایہ وشروحہا ۲/۲۶۵-۲۶۶، الدر المختار ۲/۱۰۲، شرح الدردیر ۱/۵۲۴، جواہر الإکلیل ۱/۱۴۹، شرح المحلی علی المنہاج ۲/۵۶، الإقناع ۲/۳۲۹-۳۳۰، کشاف القناع ۲/۳۱۸۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/۳۲۹-۳۳۰۔

(۳) حدیث عائشہ: "إنما الإفطار مما دخل وليس مما خرج" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/۱۶۷) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ: اسے ابویعلی نے روایت کی ہے، اور اس میں ایک راوی ہے جن کو میں نہیں جانتا ہوں۔

(۴) اثر ابن عباس: "الفطر مما دخل" کی روایت ابن ابی شیبہ ۳/۵۱ نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۳/۳۷، کشاف القناع ۲/۳۱۸۔

(۲) الإقناع للشربینی الخطیب ۲/۳۳۰، المجموع ۶/۳۱۴۔

(۳) مراقی الفلاح ص/۳۷۰، دیکھئے: تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۱/۳۲۹-۳۳۰، الدر المختار و رد المحتار ۲/۱۰۲۔

اور کہا ہے کہ: (خلیل) نے مائع (سیال) کہہ کر جامد کے ذریعہ حقنہ سے احتراز کیا ہے کہ اس میں قضا نہیں ہوگی، اور نہ ان بتیوں سے جن پر تیل ہو اس لئے کہ وہ بہت خفیف ہوتا ہے۔

''المدونہ'' میں ہے: ابن القاسم نے کہا ہے کہ: امام مالک سے بتیوں کے بارے میں دریافت کیا گیا، جسے حقنہ کے لئے رکھا جاتا ہے؟ امام مالک نے فرمایا: میں اسے خفیف سمجھتا ہوں، اور میرے نزدیک اس کی وجہ سے کچھ نہیں ہوگا، امام مالک نے فرمایا: اگر ایسی چیز کے ذریعہ حقنہ لگائے جو اس کے پیٹ تک پہنچے، تو میرے نزدیک اس پر قضا ہوگی، ابن القاسم نے کہا ہے کہ: اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا[۱]۔

اور اس سے مختصر طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک حقنہ کے بارے میں چار اقوال ہیں:

اول: اور یہی مشہور ہے اور ''مختصر خلیل'' میں اس کی صراحت ہے کہ سیال چیز کے ذریعہ حقنہ سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

دوم: حقنہ مطلقاً روزہ کو فاسد کردیتا ہے۔

سوم: حقنہ روزہ کو فاسد نہیں کرتا ہے، اور لخمی نے اسے مستحسن قرار دیا ہے، کیونکہ یہ معدہ تک نہیں پہنچتا ہے اور نہ ایسی جگہ پہنچتا ہے، جس میں ایسا تصرف ہو کہ کسی طرح جسم کو غذا ملے۔

چہارم: حقنہ کا استعمال مکروہ ہے، ابن حبیب نے کہا کہ: سلف اور اہل علم میں سے جو لوگ گذر چکے ہیں وہ لوگ بغیر شدید ضرورت کے حقنہ کے ذریعہ علاج کرانے کو مکروہ سمجھتے تھے، کہ اس سے علاج کرائے بغیر چارہ کار نہ ہو، اسی بنیاد پر اس کے استعمال سے روزے کی قضا کو مستحب قرار دیا گیا ہے[۲]۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر و حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۴، المدونۃ الکبری ۱/ ۱۹۷ طبع دار صادر بیروت۔

(۲) دیکھئے: القوانین الفقہیہ رص ۸۰، مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۴۲۴۔

ح- پیشاب کے راستے میں استعمال کیا جانے والا حقنہ:

شافعیہ اس کی تعبیر ''تقطیر'' (دوا ڈالنا) سے کرتے ہیں اور اسے ''احتقان'' نہیں کہتے ہیں[۱] اور اس میں یہ تفصیل ہے۔

اول: مرد کے پیشاب کے راستے میں دوا ڈالنا۔

۵۲- تقطیر کے بارے میں چند اقوال ہیں امام ابوحنیفہ، امام محمد، امام مالک، امام احمد کا مذہب اور یہی امام شافعی کا ایک قول ہے کہ: اس سے روزہ فاسد نہ ہوگا، چاہے مثانہ تک پہنچایا ہو یا نہیں پہنچایا ہو، کیونکہ عضو تناسل کے اندرونی حصہ اور پیٹ کے درمیان کوئی منفذ نہیں ہے اور پیشاب قطرے قطرے گذرتا ہے پس جو چیز اس میں چھوڑی جائے گی، پیٹ تک نہیں پہنچے گی، لہذا روزہ فاسد نہ ہوگا جیسے کوئی شخص اس کو اپنے منھ میں چھوڑ دے اور اسے نہ نگلے[۲] اور مواق نے کہا ہے: یہ حقنہ سے کم درجہ کا ہے[۳]۔

بہوتی نے کہا ہے کہ: اگر اس میں دوا ڈالے یا اس میں کوئی چیز چھپ جائے اور وہ مثانہ تک پہنچ جائے تو اس کا روزہ باطل نہیں ہوگا[۴]۔

اور اسی کے ساتھ اس مسئلہ میں شافعیہ کے چند اقوال ہیں:

اول: اگر اس میں کوئی چیز ڈالے جو مثانہ تک نہ پہنچے، تو روزہ فاسد نہ ہوگا اور یہ اصح قول ہے، کیونکہ (جیسا کہ المحلی نے کہا ہے): یہ ایسے جوف میں ہے جو تحلیل کرنے والا نہیں ہے۔

دوم: روزہ فاسد نہ ہوگا۔

(۱) دیکھئے: حاشیۃ البیجوری ۱/ ۳۰۳۔

(۲) دیکھئے: تبیین الحقائق ۱/ ۳۳۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۴، القوانین الفقہیہ رص ۸۰، المغنی ۳/ ۴۲۔

(۳) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۲/ ۴۲۴۔

(۴) الروض المربع ۱/ ۱۴۰۔

سوم: اگر حشفہ سے آگے بڑھ جائے تو روزہ فاسد ہوگا ورنہ نہیں[۱]۔

امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مثانہ تک پہنچ جائے تو روزہ فاسد ہوجائے گا لیکن جب تک عضو تناسل کی نالی میں رہے گا تو فاسد نہیں ہوگا[۲]۔

دوم: عورت کی شرمگاہ میں دوا ڈالنا:

۵۳- حنفیہ کے نزدیک اصح قول اور مذہب مالکیہ میں منصوص ہے اور جو شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب سے سمجھ میں آتا ہے (جنہوں نے صرف مرد کے عضو تناسل کے بارے میں صراحت کی ہے) کہ اس سے روزہ فاسد ہوجائے گا، اور حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ: یہ حقنہ کے مشابہ ہے[۳]۔

اور اس کی وجہ مالکیہ کے نزدیک دو شرطوں کا جمع ہونا ہے:

اول: یہ نیچے والے کشادہ منفذ کے ذریعہ ہے، دوم: سیال چیز کے ذریعہ حقنہ لگانا ہے۔

دردیر نے صراحت کی ہے کہ اس کی وجہ سے روزہ فاسد ہوجائے گا اور "الدسوقی" نے قول مشہور کی بنیاد پر قضا کے واجب ہونے کی صراحت کی ہے، اور اس کے برخلاف ابن حبیب کا قول ہے کہ قضا مستحب ہے، اس لئے کہ سیال چیز کا حقنہ ہے جو پا[illegible]نہ کے راستہ سے، یا عورت کی شرمگاہ کے راستہ سے معدہ تک پہنچ گیا ہے، اسی طرح دردیر نے اس کی صراحت کی ہے کہ جامد چیز کے ذریعہ حقنہ

(۱) روضۃ الطالبین ۲/۳۵۷، دیکھئے: الإقناع ۲/۳۳۰۔
(۲) مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی رص ۳۶۲، تبیین الحقائق ۱/۳۳۰۔
(۳) فتح القدیر ۲/۲۶۷، تبیین الحقائق ۱/۳۳۰، مراقی الفلاح ۳۷۰، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۰۴، دیکھئے: الإقناع ۲/۳۳۰۔
حاشیۃ القلیوبی وعمیرۃ علی شرح المحلی ۲/۵۶، الروض المربع ۱/۱۴۰۔

لگانے سے قضا نہیں ہوگی، اور نہ ان بتیوں میں جن پر تیل لگا ہوا ہو[۱]۔

چہارم: روزہ کی حفاظت میں کوتاہی کرنا اور اس سے ناواقفیت:

اول: کوتاہی کرنا:

۵۴- الف- تقصیر کی ایک صورت یہ ہے کہ سحری کھائے یا ہمبستری کرے، اس خیال سے کہ طلوع فجر نہیں ہوا ہے حالانکہ طلوع فجر ہو چکا ہو تو اس کا روزہ فاسد ہوگا اور اس پر قضا واجب ہوگی کفارہ نہیں ہوگا، اور یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور مالکیہ کا مشہور مذہب ہے اور شافعیہ کا صحیح مذہب ہے اور یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے، اور یہ شبہ کی بنیاد پر ہے کیونکہ اصل رات کا باقی رہنا ہے اور جنایت ناقص ہے اور جنایت یہ ہے کہ اس نے احتیاط سے کام نہیں لیا ہے، روزہ توڑنے کی جنایت نہیں کی ہے، کیونکہ اس نے اس کا قصد نہیں کیا اور اسی وجہ سے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس پر گناہ نہیں ہوگا۔

اور شیخ تقی الدین ابن تیمیہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ اس پر قضا واجب نہ ہوگی[۲]۔

اور اگر کچھ ظاہر نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایہ میں اس پر قضا واجب نہ ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ احتیاطاً قضا کرے گا۔

اور یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ سورج غروب ہونے کے خیال سے افطار کرلے حالانکہ سورج غروب نہ ہوا ہو اس پر قضا واجب ہوگی، اور اس پر کفارہ نہیں ہوگا، کیونکہ اصل دن کا باقی رہنا ہے، اور

(۱) الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲۴۔
(۲) الإنصاف ۳/۳۱۱۔

ابن نجیم نے ان دونوں حکموں کی تفریع اس قاعدہ پر کی ہے کہ: "الیقین لایزول بالشک" [۱] (یقین شک سے زائل نہیں ہوتا ہے)۔

ابن جزی نے کہا ہے کہ: جسے طلوع فجر میں شک ہو اس کے لئے کھانا حرام ہے اور ایک قول یہ ہے کہ مکروہ ہے: پس اگر کھالے تو مشہور قول کے مطابق اس پر قضا واجب ہوگی اور ایک قول یہ ہے کہ قضا مستحب ہے، اور اگر غروب میں شک ہو تو بالاتفاق نہیں کھائے گا، اور اگر کھائے گا تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے، اور ایک قول ہے کہ صرف قضا واجب ہوگی، اور دسوقی نے کہا ہے کہ: مشہور اس کا واجب نہ ہونا ہے۔

مالکیہ میں سے بعض فقہاء نے قضا کو طلوع فجر میں شک کی صورت میں فرض روزوں کے ساتھ خاص کیا ہے نہ کہ نفل روزوں کے ساتھ، اور ان میں سے کچھ فقہاء نے دونوں کے درمیان برابری کی ہے [۲]۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ غروب اور فجر میں شک کی دونوں صورتوں میں روزہ نہیں ٹوٹے گا، اور ایک قول ہے کہ صرف پہلی صورت میں روزہ ٹوٹے گا نہ کہ دوسری صورت میں [۳]۔

اگر کسی شخص کو روزہ کے ٹوٹنے کا گمان یا شبہہ ہو، مثلاً بھول کر کھا لے اور اسے گمان ہو کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا پھر وہ جان بوجھ کر کھالے تو شرعی شبہہ کے پائے جانے کی وجہ سے اس پر کفارہ واجب نہیں

(۱) دیکھئے: الاشباہ والنظائر رص ۵۸ طبع بیروت، مراقی الفلاح رص ۳۶۹، الدر المختار ورد المحتار ۲؍ ۱۰۴-۱۰۵، البدائع ۲؍ ۱۰۰، جواہر الإکلیل ۱؍ ۱۵۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱؍ ۵۲۶، القوانین الفقہیہ رص ۸۱، روضۃ الطالبین ۲؍ ۳۶۳، شرح المحلی علی المنہاج ۲؍ ۵۹۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۸۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱؍ ۵۲۶۔

(۳) روضۃ الطالبین ۲؍ ۳۶۳، شرح المحلی علی المنہاج ۲؍ ۵۹۔

ہوگا [۱]۔

حنفیہ کے نزدیک قضاء کا واجب ہونا ظاہر الروایہ ہے، اور یہی اصح ہے [۲]۔

لیکن اگر ایسا کام کرے جس سے روزہ کے ٹوٹنے کا گمان نہ ہو، جیسے فصد کھلوانا، پچھنا لگوانا، سرمہ لگانا، شہوت کے ساتھ چھونا اور بوسہ لینا، اور اس جیسی چیزیں اور اس کو گمان ہو کہ اس کی وجہ سے اس کا روزہ فاسد ہو گیا پھر وہ جان بوجھ کر کھالے تو ان تمام صورتوں میں وہ قضا کرے گا اور کفارہ ادا کرے گا، کیونکہ اس نے بے موقعہ گمان کیا۔

اگر اس کا گمان برمحل ہو تو کفارہ نہیں ہوگا، مثلاً اگر اس کو کوئی ایسا مفتی جس کے قول پر شہر میں اعتماد کیا جاتا ہو، (اور اس کے فتوی کو قبول کیا جاتا ہو)، پچھنا لگوانے سے روزہ کے فاسد ہونے کا فتوی دے، پھر وہ پچھنا لگوانے کے بعد عمداً کھالے تو کفارہ ادا نہیں کرے گا [۳]۔

مالکیہ نے روزہ ٹوٹنے کے سلسلے میں ظن کی دو قسمیں کی ہیں:

الف- تاویل قریب، اور یہ وہ ہے جس میں روزہ توڑنے والا کسی امر موجود کا سہارا لیتا ہے جس کی وجہ سے شرعاً معذور قرار پاتا ہے، تو اس پر کفارہ نہیں ہوگا، جیسا کہ مندرجہ ذیل صورتوں میں ہے:

- اگر بھول کر کھالے، پھر وہ سمجھے کہ اس کا روزہ فاسد ہو گیا اور اس کے لئے کھانا حلال ہو گیا ہے، اس لئے وہ جان بوجھ کر دوبارہ کھالے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

- یا اس پر رات کو جنابت یا حیض کی وجہ سے غسل لازم ہو جائے اور وہ فجر کے بعد غسل کرے اور سمجھے کہ کھانا جائز ہے اس لئے وہ عمداً کھالے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲؍ ۳۶۳، دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲؍ ۵۹۔

(۲) حاشیۃ الطحاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۶۸۔

(۳) دیکھئے: الدر المختار ورد المحتار ۲؍ ۱۰۸-۱۰۹، بدائع الصنائع ۲؍ ۱۰۰۔

- یا طلوع فجر کے قریب سحری کھائے، اور وہ اپنے روزہ کے باطل ہونے کا گمان کرلے اور کھالے۔

- یا مسافر رات کو آئے اور وہ گمان کرے کہ اس کے آنے کی صبح کا روزہ اس پر لازم نہیں ہوگا اور اس تاویل کا سہارا لے کر وہ کھالے تو اس پر کفارہ لازم نہیں ہوگا۔

- یا مسافت قصر سے کم مسافت کا سفر کرے اور سمجھے کہ روزہ توڑ دینا جائز ہے، اس لئے کھالے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

- یا رمضان کے تیسویں تاریخ کو دن میں وہ شوال کا چاند دیکھے اور سمجھے کہ یہ عید کا دن ہے اس لئے کھالے۔

چنانچہ اگر یہ لوگ سمجھیں کہ روزہ توڑ دینا جائز ہے اس لئے کھالیں تو ان پر قضا ہوگی کفارہ نہیں ہوگا، اور اگر ان کو حرمت کا علم یا اس کا شبہ ہو تو ان پر کفارہ واجب ہوگا۔

ب- تاویل بعید، اور وہ یہ ہے جس میں کسی معدوم امر کا سہارا لے یا کسی موجود امر کا سہارا لے مگر اس کی وجہ سے شرعاً معذور قرار نہیں پائے، تو یہ اس کے لئے مفید نہیں ہوگا، اور الآبی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ: وہ ہے جس میں اکثر کسی موجود کا سہارا نہیں لیا جاتا[1]۔

اس کی مثالیں یہ ہیں:

- کوئی شخص رمضان کا چاند دیکھے اور حاکم کے پاس گواہی دے اور وہ کسی مانع کی وجہ سے قبول نہ کرے بلکہ رد کردے اور وہ یہ سمجھے کہ روزہ توڑ دینا جائز ہے، اس لئے کھالے تو اس پر کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ تاویل بہت بعید ہے، اور اشہب نے کہا ہے کہ: اس پر کفارہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ تاویل قریب ہے، کیونکہ اس نے موجود کا سہارا لیا ہے اور یہ حاکم کا اس کی شہادت کو رد کرنا ہے۔ اور تحقیق یہ ہے کہ: اس نے معدوم کا سہارا لیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آج رمضان نہیں ہے، حالانکہ یہ رمضان کا دن ہے، اس لئے کہ اس نے خود اپنی آنکھ سے چاند دیکھا ہے۔

- وہ رات کو ارادہ کرے کہ روزہ نہیں رکھے گا اور صبح کو کھالے، جس دن اس کو بخار آنے کی عادت ہو، پھر اس دن اس کو بخار آجائے، اور اگر بخار نہ آئے تو بدرجہ اولی واجب ہوگا۔

- یا کوئی عورت اپنے حیض کی اس دن میں عادت ہونے کی وجہ سے رات کو روزہ نہ رکھنے کا ارادہ کرے پھر اس کے کھانے کے بعد اس کو حیض آجائے اور اگر حیض نہ آئے تو بدرجہ اولی واجب ہوگا۔

- یا وہ دوسرے کو پچھنا لگائے یا اس کو پچھنا لگایا جائے اور وہ سمجھے کہ روزہ توڑنا جائز ہے اس لئے کھالے تو کفارہ ادا کرے گا، لیکن دردیر نے کہا ہے کہ: معتمد اس میں کفارہ کا نہ ہونا ہے، کیونکہ یہ قریب کی تاویل ہے، اس لئے کہ اس میں موجود کا سہارا لیا گیا ہے اور یہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "أفطر الحاجم والمحجوم" [1] (پچھنہ لگانے والے اور جس کو پچھنہ لگایا جائے دونوں کا روزہ ٹوٹ جائے گا)۔

- یا رمضان کے دن میں کسی شخص کی غیبت کرے اور سمجھے کہ روزہ توڑنا جائز ہے اس لئے کھالے تو اس پر کفارہ واجب ہوگا[2]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ: کوئی شخص بھول کر کھالے اور سمجھے کہ اس کی وجہ سے روزہ ٹوٹ گیا پھر جان بوجھ کر جماع کرلے تو اس پر کفارہ نہیں ہوگا، اگرچہ اصح قول یہ ہے کہ جماع کی وجہ سے اس

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۳۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۲۔

(۱) حدیث: "أفطر الحاجم والمحجوم" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۷۰) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۴۷۲) میں ترمذی سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ بخاری نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۳۱ - ۵۳۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۱ - ۱۵۲۔

کا روزہ باطل ہوجائے گا، کیونکہ اس نے اس حال میں جماع کیا کہ وہ اعتقاد رکھتا ہے کہ وہ روزہ دار نہیں ہے تو اس کی وجہ سے وہ گنہ گار نہیں ہوگا، اسی بناء پر ایک قول یہ ہے کہ اس کا روزہ باطل نہیں ہوگا، اور اس کے باطل ہونے کو اس شخص پر قیاس کیا گیا ہے جس نے جماع کے وقت رات خیال کرے اور اس کے خلاف ظاہر ہو۔

اور قاضی ابوالطیب کے نزدیک اس میں احتمال ہے کہ اس کی وجہ سے کفارہ واجب ہو، کیونکہ اس گمان کی وجہ سے وطی مباح نہیں ہوتی ہے۔

لیکن اگر وہ کہے: مجھے اس کے حرام ہونے کا علم تو تھا مگر وجوب کفارہ سے ناواقف تھا تو بلا اختلاف اس پر کفارہ لازم ہوگا[۱]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ اس دن جماع کرے جس کی رات میں وہ چاند دیکھے اور اس کے فسق یا کسی اور وجہ سے اس کی گواہی رد کردی جائے تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے، کیونکہ اس نے رمضان کے ایک دن میں جماع کے ذریعہ روزہ توڑا ہے تو اس پر لازم ہوگا، جیسا کہ اگر اس کی گواہی قبول کی جاتی۔

اور اگر طلوع فجر کے بعد رؤیت ہلال کا علم ہو یا نیت کرنا بھول جائے یا عمداً کھالے پھر جماع کرلے تو اس پر کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے رمضان کے زمانے کی حرمت کو پامال کیا ہے، نیز اس لئے کہ کفارہ وطی پر قائم رہنے والے پر واجب ہوتا ہے حالانکہ وہاں روزہ نہیں ہے تو اسی طرح اس جگہ[۲]۔

دوم: لاعلمی:

۵۴ – ب – لاعلمی: بظاہر جس چیز کا علم ہونا چاہئے اس سے بھی ناواقف رہنا۔

جمہور حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کا مشہور مذہب ہے کہ جو شخص اسلام کے اعتبار سے نیا ہوا گر وہ رمضان کے روزے سے ناواقف ہو تو اس کا عذر معتبر ہوگا۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ: جو دارالحرب میں اسلام قبول کرے اور احکام شرع سے ناواقف ہونے کی وجہ سے وہ روزہ نہیں رکھے، اور نماز نہ پڑھے اور زکاۃ نہ دے تو جب تک ناواقف رہے گا معذور قرار پائے گا، اس لئے کہ خطاب علم یا اسباب علم کے بعد ہی ہوگا، اور یہ نہیں پایا گیا، کیونکہ اس کے پاس نماز اور روزے کی فرضیت کی کوئی دلیل نہیں ہے[۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ: اگر کھانے یا وطی کی حرمت سے ناواقف ہو بایں طور کہ وہ نومسلم ہو یا علماء سے دور رہ کر اس کی نشو ونما ہو تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا جیسا کہ اگر اس پر قئ غالب ہوجائے[۲]۔

مالکیہ کے نزدیک معتمد قول یہ ہے کہ: جو شخص روزے کے احکام سے ناواقف ہو، اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا، اور وہ جان بوجھ کر روزہ توڑنے والے کے طرح نہیں ہے۔

دسوقی نے جاہل کی تین قسمیں کی ہیں، پس وطی کی حرمت سے ناواقف اور رمضان سے ناواقف شخص، تو ان دونوں پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، اور جو شخص کفارہ کے وجوب سے ناواقف ہو (حالانکہ وطی کی حرمت کا علم ہو) تو اس پر کفارہ لازم ہوگا[۳]۔

حنابلہ نے مطلقاً کفارہ کو واجب قرار دیا ہے، جیسا کہ بعض مالکیہ نے ثابت کیا ہے، اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ عامد،

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۲ / ۰۷ ، ۷۱ ، المجموع ۶ / ۳۴۴۔
(۲) کشاف القناع ۲ / ۳۲۶ ، الروض المربع ۱ / ۱۴۲۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۳۴۳۔
(۲) الإقناع فی حل الفاظ أبی شجاع ۲ / ۳۳۰۔
(۳) شرح رسالہ ابی زید، حاشیۃ العدوی ۱ / ۴۰۰ ، جواہر الإکلیل ۱ / ۱۵۰۔

جاہل، مکرہ (جن پر زبردستی کی جائے) اور بھولنے والا اور غلطی کرنے والا سب برابر ہیں[۱]۔

پنجم: روزہ چھوڑنے کے عوارض:

۵۵- عوارض سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کی وجہ سے روزہ نہ رکھنا مباح ہوجائے۔

اور وہ یہ ہیں: بیماری، سفر، حمل، رضاعت، بڑھاپا اور بھوک و پیاس کی شدت اور اکراہ[۲]۔

مرض:

۵٦- مرض وہ بیماری جس کی وجہ سے انسان صحت کی حد سے نکل جاتا ہے[۳]۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اہل علم کا فی الجملہ[۴] اجماع ہے کہ مریض کے لئے روزہ چھوڑ دینا مباح ہے، اور اس کی اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: "وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"[۵] (اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))۔

حضرت سلمہ بن الاکوعؓ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت کریمہ: "وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ" (اور جو لوگ اسے مشکل ہی سے برداشت کرسکیں ان کے ذمہ فدیہ ہے (کہ وہ) ایک مسکین کا کھانا ہے)، نازل ہوئی تو جو شخص چاہتا کہ روزہ نہ رکھے وہ روزہ نہیں رکھتا تھا اور فدیہ ادا کرتا تھا، یہاں تک کہ وہ آیت اتری جو اس کے بعد ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْٓ أُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"[۱] (ماہ رمضان وہ ہے جس میں قرآن اتارا گیا ہے، وہ لوگوں کے لئے ہدایت ہے اور (اس میں) کھلے ہوئے (دلائل ہیں) ہدایت اور (حق و باطل میں) امتیاز کے سوتم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))، تو اسے منسوخ قرار دیدیا۔

وہ مریض جسے روزہ کی وجہ سے اپنے مرض کی زیادتی یا دیر سے شفایاب ہونے یا کسی عضو کے ضائع ہوجانے کا خوف ہو تو اسے روزہ چھوڑ دینا جائز ہے، بلکہ اس کے لئے روزہ چھوڑ دینا مسنون ہے، اور روزہ پورا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ اس کی ہلاکت کا سبب ہوسکتا ہے لہذا اس سے بچنا واجب ہوگا[۲]۔

پھر مرض کی زیادتی مریض کے لئے روزہ چھوڑنا جائز ہوجاتا ہے، لیکن اگر تندرست آدمی کو شدت یا تکان کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے روزہ چھوڑنا جائز نہ ہوگا، اگر اسے روزہ کی وجہ سے محض سخت تکان حاصل ہو، یہی مالکیہ کے نزدیک مشہور ہے، اور اگرچہ ایک قول ہے کہ اس کے لئے روزہ چھوڑ دینا جائز ہے۔

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۲۴، المغنی و الشرح الکبیر ۳/ ۵۴، الروض المربع ۱/ ۱۴۱-۱۴۲۔

(۲) مراقی الفلاح ص ۳۷۳۔

(۳) المصباح المنیر مادہ: "مرض"۔

(۴) المغنی والشرح الکبیر ۳/ ۱٦۔

(۵) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۱) حدیث سلمہ بن الاکوع: "لما نزلت هذه الآية......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۱۸۱) اور مسلم (۲/ ۸۰۲) نے کی ہے اور دونوں آیتیں ۱۸۴-۱۸۵ سورۂ بقرہ کی ہیں۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۱/ ۸۳، کشاف القناع ۲/ ۳۱۰، مراقی الفلاح ص ۳۷۳، رد المحتار ۲/ ۱۱٦۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر تندرست انسان کو غلبۂ ظن کے ذریعہ مرض کا اندیشہ ہوتو اس کے لئے روزہ چھوڑ دینا جائز ہے، اور اگر اسے محض وہم کی وجہ سے اندیشہ ہوتو اس کو روزہ چھوڑ نا جائز نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر اسے اپنے روزہ کی وجہ سے اصل مرض کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہوتو مشہور قول کے مطابق اس کے لئے روزہ چھوڑ نا جائز نہ ہوگا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اگر روزہ رکھے تو مرض پیدا نہ ہو، اور ایک قول ہے کہ اس کے لئے روزہ چھوڑ نا جائز ہوگا۔

اگر مریض یا تندرست کو اپنے روزہ کی وجہ سے اپنی جان کی ہلاکت کا اندیشہ ہوتو روزہ چھوڑ دینا واجب ہوگا، اسی طرح اگر بہت زیادہ تکلیف کا اندیشہ ہو جیسے ساعت، اور بصارت یا ان کے علاوہ منفعت کا معطل ہوجانا، کیونکہ جان اور منافع کی حفاظت واجب ہے، اور یہ شدید مشقت کے برخلاف ہے اس کی وجہ سے مریض کے لئے روزہ چھوڑ نا مباح ہوجاتا ہے، ایک قول یہ ہے کہ تندرست کے لئے بھی مباح ہوجاتا ہے[1]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر مریض کو روزہ کی وجہ سے شدید ضرر ہوتو اس کے لئے روزہ چھوڑ نا مباح ہوجاتا ہے (اگر چہ اس فعل کے کرنے میں تعدی کی ہو جس نے اسے بیمار کردیا ہو)، لیکن ان حضرات نے اس کے روزہ چھوڑنے کے جائز ہونے کے لئے رخصت کی نیت کو شرط قرار دیا ہے، جیسا کہ رملی نے کہا ہے اور اس کو معتمد کہا ہے، اور ان حضرات نے مرض مطبق (وہ مرض جو برابر رہے) اور مرض منقطع (جو درمیان میں ختم ہوجایا کرے) کے درمیان فرق کیا ہے۔

پس اگر مرض مطبق ہوتو اس کے لئے رات کو ترک نیت کی اجازت ہوگی۔

(۱) الدرالمختار و ردالمحتار ۲/ ۱۱٦، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۳۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۳۔

اور اگر بخار آتا ہو اور ختم ہوجاتا ہوتو دیکھا جائے گا اگر روزہ شروع کرتے وقت اس کو بخار ہوتو اس کے لئے نیت کا چھوڑ نا درست ہوگا، ورنہ اس کے لئے ضروری ہوگا کہ رات سے نیت کرے، پھر اگر روزہ توڑنے کی حاجت پڑے تو توڑ دے۔

اور اسی کے مثل کٹنی کرنے والا، معمار، اور چوکیدار ہے، (اگر چہ رضا کارانہ کام کرنے والا ہو) تو ان پر رات کو نیت کرنا واجب ہوگا، پھر اگر ان کو مشقت لاحق ہوتو روزہ توڑ دیں گے۔

نووی نے کہا ہے: شرط نہیں ہے کہ وہ ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اس کے لئے اس میں روزہ ممکن نہ ہو، بلکہ ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ: روزہ چھوڑنے کے مباح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اسے روزہ کی وجہ سے ایسی مشقت لاحق ہو جس کا برداشت کرنا اس کے لئے مشکل ہو، لیکن ایسا معمولی مرض جس کی وجہ سے ظاہری طور پر مشقت لاحق نہ ہوتو اس کے لئے روزہ چھوڑ نا جائز نہیں ہوگا، ہمارے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اہل ظاہر کا اس میں اختلاف ہے[1]۔

حنابلہ کے نزدیک خوفِ ضرر ہی معتبر ہے، روزہ کے سبب سے تلف کا خوف روزہ کو مکروہ کردیتا ہے، اور ایک جماعت نے اس کی حرمت کا یقین کیا ہے، اور اس کے کافی ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے یہ عمل اہل کی طرف سے برمحل صادر ہوا ہے، جیسا کہ اگر مسافر روزہ کو پورا کرے[2]۔

انہوں نے کہا ہے: اگر مریض ضرر کو برداشت کرلے، اور اس کے ساتھ روزہ رکھ لے تو اس کا عمل مکروہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں

(۱) شرح المحلی و حاشیۃ القلیوبی ۲/ ٦٤، روضۃ الطالبین ۲/ ۳٦۹، المجموع ٦/ ۲۵۸، نیز دیکھئے: الإقناع للشربینی الخطیب وحاشیۃ البجیرمی ۲/ ۳٤۸- ۳٤۹۔

(۲) دیکھئے: کشاف القناع ۲/ ۳۱۰، اور دیکھئے: الإنصاف ۳/ ۲۸٦، المغنی، الشرح الکبیر ۳/ ۱٦۔

اپنی ذات کو ضرر پہنچانا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے تخفیف چھوڑنا اور اس کی رخصت کو قبول نہ کرنا ہے، لیکن اس کا روزہ صحیح ہوجائے گا اور اس کی طرف سے کافی ہوجائے گا، کیونکہ یہ عزیمت ہے اس کا چھوڑنا بطور رخصت مباح ہے، لہذا اگر اسے برداشت کرلے تو اس کے لئے کافی ہوگا، اس لئے کہ اہل کی طرف سے برمحل صادر ہوا ہے، جیسا کہ اگر مسافر پورا کرے، اور جیسا کہ وہ مریض جس کے لئے جمعہ چھوڑنا مباح ہوتا ہے جمعہ میں حاضر ہوجائے۔

''المبدع'' میں کہا ہے کہ: اگر اپنے روزہ کی وجہ سے تلف کا اندیشہ ہو تو مکروہ ہوگا، اور ایک جماعت نے فیصلہ کیا ہے کہ حرام ہوگا، اور کافی ہونے کے بارے میں اختلاف کا ذکر نہیں کیا ہے (۱)۔

مالکیہ میں سے ابن جزی نے روزہ کے اعتبار سے مریض کے حالات کا خلاصہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ: مریض کی چند حالتیں ہیں:

پہلی حالت: یہ ہے کہ روزہ پر قدرت نہ رکھتا ہو یا مرض یا ضعف کی وجہ سے روزہ رکھنے کی صورت میں ہلاکت کا اندیشہ ہو تو روزہ چھوڑ دینا اس پر واجب ہوگا۔

دوسری حالت: روزہ پر مشقت کے ساتھ قدرت رکھتا ہو، تو اس کے لئے روزہ چھوڑ دینا جائز ہوگا، اور ابن عربی نے کہا ہے کہ: مستحب ہوگا۔

تیسری حالت: یہ کہ مشقت کے ساتھ قدرت رکھتا ہو اور مرض کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہو تو روزہ چھوڑنے کے وجوب میں دو قول ہیں۔

چوتھی حالت: اس پر مشقت نہ ہو، اور نہ مرض کے بڑھ جانے کا خوف ہو، تو جمہور کے نزدیک روزہ نہ چھوڑے گا، اس میں ابن سیرین کا اختلاف ہے (۲)۔

(۱) المغنی ۳/ ۱۷، کشاف القناع ۲/ ۳۱۰۔
(۲) القوانین الفقہیہ ص/ ۸۲۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ: اگر تندرست صبح کو روزہ دار ہو پھر بیمار ہوجائے تو اس کے لئے بلا اختلاف روزہ توڑ دینا جائز ہوگا، کیونکہ اس کے لئے ضرورت کی بنا پر روزہ توڑ دینا مباح ہوگا، اور ضرورت موجود ہے تو اس کے لئے روزہ توڑ دینا جائز ہوگا (۱)۔

سفر:

۷۵ – جس سفر میں روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہوتی ہے اس میں حسب ذیل شرائط ہیں:

الف – یہ کہ سفر طویل ہو جس میں نماز قصر کی جاتی ہے، ابن رشد نے کہا ہے کہ: سفر میں روزہ چھوڑ دینے کی اجازت کا عقلی معنی مشقت ہے، اور جب وہ ہر سفر میں نہیں پائی جاتی ہے تو واجب ہوا کہ روزہ چھوڑنا اس سفر میں جائز ہو جس میں مشقت ہو، اور جب صحابہ کرامؓ کا اس بارے میں ایک حد پر اجماع ہے، تو ضروری ہے کہ اس کو نماز کے قصر کرنے میں حد پر قیاس کیا جائے (۲)۔

ب – مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مسافر اپنے سفر کے درمیان چار دن چار رات اقامت کا ارادہ نہ کرے، اور حنابلہ کے نزدیک چار دن سے زیادہ کا ارادہ نہ کرے اور حنفیہ کے نزدیک یہ مدت نصف مہینہ یا پندرہ یوم ہے (۳)۔

ج – یہ کہ اس کا سفر معصیت کے لئے نہ ہو بلکہ صحیح مقصد کے لئے ہو یہ جمہور کا مذہب ہے، اور یہ اس لئے کہ روزہ نہ رکھنا رخصت اور تخفیف ہے، لہذا جو شخص اپنے سفر میں گنہگار ہو اس کا مستحق نہیں

(۱) المجموع ۶/ ۲۵۸، دیکھئے: کشاف القناع ۲/ ۳۱۰۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۴۶۔
(۳) الدر المختار ۱/ ۵۲۸، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ص/ ۲۳۱، القوانین الفقہیہ ص/ ۵۹، شرح المحلی علی المنہاج ۱/ ۲۵۷، الروض المربع ۱/ ۸۹۔

ہوگا، بایں طور کہ اس کا سفر معصیت پر مبنی ہو، مثلاً ڈاکہ زنی کے لئے سفر کرے۔

حنفیہ مسافر کو روزہ چھوڑنے کی اجازت دیتے ہیں، اگر چہ وہ اپنے سفر کی وجہ سے گنہ گار ہو، اس لئے کہ رخصت سے متعلق نصوص مطلق ہیں اور اس لئے بھی کہ نفس سفر معصیت نہیں ہے، اور معصیت وہ عمل ہے جو اس کے بعد ہوگا یا اس سے متصل ہوگا، اور رخصت سفر سے متعلق ہے نہ کہ معصیت سے [۱]۔

د- یہ کہ شہر اور اس سے متصل آبادی، عمارات، فناء، اور خیموں سے گذر جائے [۲]۔

عام صحابہ اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کا چاند پائے اور وہ مقیم ہو پھر سفر کرے تو اس کے لئے روزہ چھوڑنا جائز ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلق سفر کو رخصت کا سبب قرار دیا ہے ارشاد ہے: "وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ، فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" [۳] (اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم) ہے)، اور اس لئے کہ یہ ثابت ہے: "ان رسول الله ﷺ خرج فى غزوة الفتح فى رمضان مسافرا وأفطر" [۴] (رسول اللہ ﷺ نے غزوہ فتح (فتح مکہ) کے موقع پر رمضان میں مسافر ہو کر نکلے اور روزہ نہیں رکھا)۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/۲۱۶، الدرالمختار وردالمحتار ۱/۵۲۷، مراقی الفلاح رص ۲۳۰، القوانین الفقہیہ رص ۵۹، حاشیۃ البیجوری علی ابن قاسم ۱/۲۱۰، الروض المربع ۱/۸۹۔

(۲) ردالمحتار ۲/۱۱۵، الشرح الکبیر للدردیر ۱/۵۳۴، منح الجلیل ۱/۴۰۹، المجموع ۶/۲۶۱، کشاف القناع ۲/۳۱۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۵۳۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۸۵۔

(۴) حدیث: "أن رسول الله ﷺ خرج فى غزوة الفتح فى رمضان......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

اور اس لئے کہ سفر صرف مشقت کی وجہ سے رخصت کا سبب ہے۔

نووی نے ابومخلد تابعی سے نقل کیا ہے کہ: وہ سفر نہیں کرے گا، اگر سفر کرے گا تو اس پر روزہ لازم ہوگا، اور روزہ چھوڑنا حرام ہوگا، اور سوید بن غفلہ تابعی سے منقول ہے کہ: اس پر بقیہ رمضان کے روزے لازم ہوں گے، اور سفر ممنوع نہ ہوگا، اور ان دونوں چیزوں کے لئے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" [۱] (سو تم میں سے کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے)۔

کاسانی نے حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ: جب کوئی شخص شہر میں چاند دیکھے پھر سفر کرے، تو اس کے لئے روزہ چھوڑنا جائز نہیں ہوگا، اور اس کے لئے ان حضرات نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" (سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے)۔ اور اس لئے کہ جب اس نے حضر میں چاند دیکھا تو اس پر اقامت کا روزہ لازم ہوگا اور یہ رمضان کے مہینے کا حتمی روزہ ہے، اور اب وہ سفر کے ذریعہ اسے اپنی طرف سے ساقط کرنا چاہتا ہے تو اس کا اختیار اس کو نہیں ہوگا، اس دن کی طرح جس میں سفر کرے، اس میں اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ روزہ چھوڑ دے [۲]۔

۵۸- روزہ چھوڑنے کے جائز ہونے کے وقت کے بارے میں مسافر کی تین حالتیں ہیں:

پہلی حالت: فجر سے قبل سفر شروع کرے یا اس حال میں طلوع

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۵۔

(۲) البدائع تصرف کے ساتھ ۲/۹۴-۹۵۔

فجر ہو کہ وہ مسافر ہو، اور روزہ نہ رکھنے کا ارادہ کرے تو اس کے لئے بالا جماع روزہ چھوڑ دینا جائز ہوگا، جیسا کہ ابن جزی نے کہا ہے، کیونکہ سبب وجوب کے پائے جانے کے وقت وہ مسافر ہے۔

دوسری حالت: فجر کے بعد سفر شروع کرے یعنی طلوع فجر کے وقت اپنے شہر میں مقیم ہو، پھر طلوع فجر کے بعد یا دن کے درمیان سفر کرے تو اس کے لئے صبح کو روزہ دار رہنے کے بعد سفر کرنے سے روزہ چھوڑنا حلال نہیں ہوگا، اور اس پر اس دن کا روزہ پورا کرنا واجب ہوگا، اور یہی حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے، اور یہی شافعیہ کا صحیح مذہب ہے اور ایک روایت امام احمد سے ہے، اس میں پیش نظر حضر کے حکم کو غالب رکھنا ہے[1]۔

اس کے باوجود حنفیہ کے نزدیک اس کے روزہ توڑنے کی صورت میں اس پر کفارہ نہیں ہوگا، اور یہی مالکیہ کا مشہور مذہب ہے، ابن کنانہ کا اختلاف ہے، اور یہ آخری وقت میں شبہ ہوجانے کی وجہ سے ہے[2]، اور اس لئے بھی کہ جب وہ فجر کے بعد سفر کرے گا تو روزہ چھوڑنے کا اہل ہوجائے گا، لہذا اس سے کفارہ ساقط ہوجائے گا۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ روزہ توڑنا اس پر حرام ہوگا، یہاں تک کہ اگر جماع کے ذریعہ روزہ توڑے تو اس پر کفارہ لازم ہوگا[3]۔

حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب اور یہی امام احمد کی اصح روایت

(۱) الوجیز ۱/ ۱۰۳، الدر المختار ۲/ ۱۲۲، القوانین الفقہیہ رص ۸۲، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۴، المغنی ۳/ ۱۹، الروض المربع ۱/ ۱۳۹۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۳/ ۱۲۲ - ۱۲۳، القوانین الفقہیہ رص ۸۲، دیکھئے: مراقی الفلاح رص ۳۶۹۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۳۵، منح الجلیل ۱/ ۴۱۰، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۶۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۹۔

ہے اور یہی مزنی اور ان کے علاوہ دوسرے شافعیہ کا مذہب ہے کہ جو شخص حضر میں روزہ کی نیت کرے پھر وہ دن میں خوشی سے یا زبردستی کی وجہ سے سفر کرے تو اس کے لئے نکلنے اور اپنی آبادی کے گھروں سے جدا ہونے اور اس کی عمارتوں سے نکلنے کے بعد روزہ توڑنے کی اجازت ہوگی، اور ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

- اللہ تعالیٰ کے اس قول کا ظاہر ہے: "وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"[1] (اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم) ہے)۔

- اور حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ: "**أن رسول الله ﷺ خرج إلى مكة عام الفتح فصام حتى بلغ كراع الغميم، وصام الناس معه، فقيل له: إن الناس قد شق عليهم الصيام، وإن الناس ينظرون فيما فعلت، فدعا بقدح من ماء بعد العصر، فشرب. والناس ينظرون إليه. فأفطر بعضهم، وصام بعضهم، فبلغه أن ناسا صاموا، فقال: أولئک العصاة**"[2] (رسول اللہ ﷺ فتح مکہ کے سال مکہ کے لئے روانہ ہوئے، اور آپ ﷺ نے روزہ شروع کیا یہاں تک کہ کراع الغمیم پہنچ گئے، اور لوگوں نے آپ ﷺ کے ساتھ روزے رکھے، تو آپ ﷺ سے عرض کیا گیا کہ لوگوں پر روزے رکھنا دشوار ہو رہا ہے، اور لوگ انتظار میں ہیں کہ آپ ﷺ کیا کر رہے ہیں، تو آپ ﷺ نے عصر کے بعد پانی کا ایک پیالہ منگوا کر اسے نوش فرمایا، اور لوگ آپ ﷺ کو دیکھ رہے تھے تو ان میں سے بعض نے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۲) حدیث جابر: "أن رسول الله ﷺ خرج إلى مكة عام الفتح ......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۸۵، ۷۸۶) اور ترمذی (۳/ ۸۰، ۸۱) نے کی ہے، اور الفاظ ترمذی کے ہیں۔

افطار کرلیا اور بعض نے روزہ رکھا، پھر آپ ﷺ کو خبر ملی کہ کچھ لوگوں نے روزہ رکھا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ لوگ گنہ گار ہیں)۔

-اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**خرج رسول الله ﷺ عام الفتح إلى مكة، في شهر رمضان، فصام حتى مر بغدير في الطريق، وذلك في نحر الظهيرة، قال: فعطش الناس، وجعلوا يمدون أعناقهم، وتتوق أنفسهم إليه، قال: فدعا رسول الله ﷺ بقدح فيه ماء، فأمسكه على يده، حتى رآه الناس، ثم شرب، فشرب الناس**"(۱) (رسول اللہ ﷺ ماہ رمضان میں فتح کے سال مکہ کے ارادے سے نکلے تو آپ ﷺ نے روزہ رکھا یہاں تک کہ راستہ میں ایک تالاب کے پاس سے آپ ﷺ کا گذر ہوا، اور یہ دوپہر سے قریب وقت میں تھا، فرماتے ہیں لوگوں کو پیاس لگی، اور وہ لوگ اپنی گردنوں کو اٹھانے لگے اور ان کو پانی کی سخت خواہش ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے ایک پیالہ منگوایا جس میں پانی تھا اور اسے اپنے ہاتھ پر روکے رکھا، یہاں تک کہ لوگوں نے اسے دیکھ لیا، پھر آپ ﷺ نے پانی پیا پھر لوگوں نے پیا)۔

ان حضرات نے کہا ہے کہ: سفر کی وجہ سے روزہ چھوڑ دینا مباح ہوجاتا ہے، پس دن کے دوران سفر کی وجہ سے افطار کا مباح ہونا ایسا ہے جیسے اس پر مرض طاری ہوجائے اگرچہ اس کے فعل سے ہو۔

-شافعیہ میں سے جن حضرات نے اسے مباح قرار دیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ: یہ سفر کے حکم کو غلبہ دینے کے پیش نظر ہے(۲)۔

اور حنابلہ نے جو اس رائے کی تائید کرنے والے ہیں صراحت کی ہے کہ: افضل یہ ہے کہ جو شخص ایسے دن میں سفر کرے جس کے روزے کی اس نے نیت کرلی ہو تو اس دن کے روزے کو مکمل کرے، تاکہ ان کے اختلاف سے بچا جائے جو اس کے لئے روزہ توڑنے کو مباح نہیں قرار دیتے ہیں، اور یہ اکثر علماء کا قول ہے، حضر کے حکم کو غلبہ دینے کے پیش نظر جیسے نماز(۱)۔

تیسری حالت: یہ کہ اپنے شہر سے کوچ کرنے سے قبل روزہ توڑے۔

جمہور نے اس سے منع کیا ہے اور ان حضرات نے کہا ہے کہ سفر کی رخصت اس کے بغیر نہیں پائی جائے گی، جیسا کہ اس کے بغیر رخصت باقی نہیں رہتی ہے، اور ابھی تک سفر پایا نہیں گیا ہے، بلکہ وہ مقیم ہے اور مہینہ کو پانے والا ہے اور اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ: "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" (سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے) اور جب تک شہر سے نکل نہ جائے اس کو مسافر نہیں کہا جائے گا، اور جب تک وہ شہر میں رہے گا اس کے لئے مقیم کے احکام ہوں گے، اور اسی وجہ سے وہ نماز میں قصر نہیں کرے گا۔

جمہور جنہوں نے کہا ہے کہ اس صورت میں روزہ توڑنا جائز نہیں ہے، ان حضرات نے اس صورت میں اختلاف کیا ہے جبکہ وہ کھالے کہ کیا اس پر کفارہ ہوگا؟ تو امام مالک نے فرمایا: نہیں، اور اشہب نے کہا ہے کہ: وہ تاویل کرنے والا ہے، اور ان دونوں کے علاوہ دیگر حضرات نے کہا ہے کہ کفارہ دے گا۔

ابن جزی نے کہا ہے: اگر نکلنے سے قبل روزہ توڑ دے، تو اس پر کفارہ کے وجوب کے سلسلہ میں تین اقوال ہیں: تیسرے قول میں فرق کیا جائے گا، اگر وہ سفر کرلے تو ساقط ہوجائے گا، اور اگر نہ کرے

(۱) حدیث ابن عباس: "خرج رسول الله ﷺ عام الفتح إلى مكة......" کی روایت احمد (۱/ ۳۶۶) نے کی ہے اور بخاری نے اسے اپنی صحیح (۸/ ۳) میں اسے ذکر کیا ہے۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۶۴۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۱۲، الروض المربع ۱/ ۱۹۳۔

تو واجب ہوگا[۱]۔

۵۹-اور مسافر کے روزہ توڑنے کے سلسلہ میں ان مسائل کے ساتھ درج ذیل مسائل بھی ہیں: اگر وہ اپنے سفر میں رات میں روزہ کی نیت کرے اور صبح کو روزہ دار رہے اور فجر سے قبل اپنے ارادے کو ختم نہ کرلے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس دن اس کا روزہ توڑنا حلال نہیں ہوگا، اور یہی ایک شافعیہ کے نزدیک محتمل قول ہے، اور اگر روزہ توڑ دے تو شبہہ کی وجہ سے اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا، ابن عابدین نے کہا ہے: اسی طرح اگر دن میں نیت کرے تو بدرجہ اولی اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا[۲]۔

ابن جزی نے کہا ہے کہ: جو شخص سفر میں ہو، اور صبح کو روزہ کی نیت ہو تو بغیر عذر کے اس کے لئے روزہ توڑ دینا جائز نہیں ہوگا، جیسے دشمن سے مڈبھیڑ ہونے کی وجہ سے غذا حاصل کرنا اور مطرف نے اسے بلاعذر جائز قرار دیا ہے، اور مشہور قول کے مطابق اگر روزہ توڑ دے تو کفارہ واجب ہونے کے سلسلہ میں تین اقوال ہیں، تیسرے قول میں تفصیل کی گئی ہے کہ اگر وہ جماع کے ذریعہ روزہ توڑے تو کفارہ واجب ہوگا، یا اس کے بغیر توڑے تو واجب نہیں ہوگا۔

لیکن ''شروح خلیل'' اور ''الدسوقی'' کے حاشیہ میں یہ ہے: وہ اگر سفر میں رات کو روزے کی نیت کرے اور صبح کو روزہ دار رہے پھر روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ لازم ہوگا، چاہے تاویل کر کے روزہ توڑے یا تاویل کے بغیر، چنانچہ سحنون نے ابن القاسم سے دریافت کیا کہ ان دونوں مسئلوں کے درمیان کیا فرق ہے کہ اگر کوئی شخص رات کو حضر میں روزہ کی نیت کرے، پھر وہ فجر کے بعد اس کی نیت

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۸۲۔

(۲) رد المحتار ۲/ ۱۲۲- ۱۲۳، مراقی الفلاح رص ۳۶۹- ۳۷۴۔

کئے بغیر سفر کرنے کے بعد روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ نہیں ہوگا، اور کوئی شخص سفر میں روزہ کی نیت کرے پھر روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ ہوگا؟ تو انہوں نے کہا: اس لئے کہ مقیم شخص اہل ''صوم'' میں سے ہے، پھر جب سفر کرے گا تو اہل فطر میں سے ہو جائے گا، لہذا کفارہ اس سے ساقط ہو جائے گا، اور مسافر کو ان دونوں میں اختیار ہے تو اگر وہ روزہ کو اختیار کرے گا اور رخصت کو چھوڑ دے گا تو وہ اہل صوم میں سے ہو جائے گا اور ان پر جو کفارہ ہوتا ہے اس پر بھی ہوگا[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ: اگر سفر میں صبح کو روزہ دار ہو، پھر روزہ توڑنا چاہے تو بغیر عذر کے جائز ہوگا، کیونکہ عذر تو قائم ہی ہے، اور وہ سفر ہے، یا عذر کے دوام کی وجہ سے جیسا کہ ''المحلی'' کہتے ہیں۔

ان حضرات کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: **"فصام حتى مر بغدير في الطريق"** (کہ آپ ﷺ نے روزہ رکھ لیا یہاں تک کہ راستہ میں ایک تالاب سے آپ ﷺ کا گذر ہوا) اور حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: **"فصام حتى بلغ كراع الغميم"**[۲] (تو آپ ﷺ نے روزہ رکھا یہاں تک کہ آپ ﷺ کراع الغمیم پہنچے)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ: یہ نص صریح ہے، جو شخص مخالفت کرے اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا[۳]۔

نووی نے کہا ہے: اس میں امام الحرمین اور صاحب ''المہذب''

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۸۲، الشرح الکبیر للدردیر و حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۳۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۳، منح الجلیل ۱/ ۴۱۰، شرح الزرقانی ۲/ ۲۱۳ طبع دار الفکر، بیروت۔

(۲) حدیث ابن عباس: "فصام حتى مر بغدير......" حدیث جابر "فصام حتى بلغ كراع الغميم......" کی تخریج فقرہ نمبر ۵۸ میں گذر چکی ہے۔

(۳) المغنی ۳/ ۱۹۔

کو احتمال ہے، کہ یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ مقیم کے فرض میں داخل ہو گیا لہذا اسے مسافر کی رخصت کی طرح رخصت حاصل نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر اتمام کی نیت سے نماز شروع کرے، پھر قصر کرنے کا ارادہ کرے، اور جب راجح مذہب کی بات کرتے ہیں تو روزہ توڑنے کی کراہت کے بارے میں دو قول ہیں، اور ان دونوں میں اصح یہ ہے کہ یہ اس پر لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدیث صحیح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسے کیا ہے [(۱)]۔

حنابلہ نے مزید کیا ہے کہ وہ جیسے چاہے روزہ توڑ سکتا ہے، خواہ جماع کے ذریعہ توڑے یا کھانے پینے کے ذریعہ، اس لئے کہ جس شخص کے لئے کھانا مباح ہوگا اس کے لئے جماع بھی مباح ہوگا، اس شخص کی طرح جو نیت نہ کرے، اور وطی کی وجہ سے اس پر کفارہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ جماع سے قبل نیت کی وجہ سے روزہ توڑنا موجود ہے لہذا جماع اس کے بعد واقع ہوگا [(۲)]۔

سفر میں روزہ کا صحیح ہونا:

٦٠ - ائمہ اربعہ، جمہور صحابہ اور تابعین کا مذہب ہے کہ: سفر میں روزہ جائز، صحیح اور منعقد ہوتا ہے اگر روزہ رکھے گا تو اس کا روزہ صحیح ہوگا اور اس کے لئے کافی ہوگا۔

حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، اور مسافر اگر سفر میں روزہ رکھے تو اس پر قضا واجب ہوگی، اور اس کی کراہت کا ایک قول نقل کیا گیا ہے۔

جمہور صحابہ، سلف اور ائمہ اربعہ جن کا مذہب ہے کہ سفر میں روزہ صحیح ہوگا، ان میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں سے افضل کون ہے؟ روزہ رکھنا یا نہ رکھنا یا یہ دونوں برابر ہیں؟۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کا مذہب اور یہی ایک قول حنابلہ کے نزدیک ہے کہ: روزہ رکھنا افضل ہے، جبکہ روزہ اسے مشقت میں نہ ڈالے اور نہ اسے ضعف میں مبتلا کرے، اور حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ: یہ مندوب ہے [(۱)]، غزالی نے کہا ہے کہ: سفر میں روزہ رکھنا نہ رکھنے سے زیادہ پسندیدہ ہے، تاکہ ذمہ فارغ ہوجائے، الا یہ کہ اس کی وجہ سے ضرر ہو [(۲)] اور قلیوبی نے کہا ہے کہ ضرر سے مراد ایسا ضرر ہے جس میں روزہ توڑ دینا واجب نہ ہو [(۳)]، اور اس سلسلہ میں ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ" .... وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ" [(۴)] (اے ایمان والو! تم پر روزے فرض کئے گئے الی قولہ اور یہ (چاہتا ہے) کہ تم شمار کرلیا کرو)، ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ روزہ عزیمت ہے اور روزہ نہ رکھنا رخصت ہے، اور اس میں شک نہیں ہے کہ عزیمت افضل ہے، جیسا کہ اصول میں ثابت ہے، ابن رشد نے کہا ہے کہ: جو چیز رخصت ہو، تو افضل ترک رخصت ہے [(۵)]۔

حضرت ابودرداء کی گذشتہ حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: **"خرجنا مع رسول الله ﷺ في شهر رمضان في حر شديد...... مافينا صائم إلا رسول الله ﷺ وعبدالله بن رواحة"** [(۶)] (ہم لوگ سخت گرمی کے زمانے میں رمضان کے مہینہ

---

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۹، المہذب، شرح المجموع ۶/ ۲۶۰-۲۶۱، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۴، الوجیز ۱/ ۱۰۳۔
(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۱۲۔

(۱) الدر المختار ۲/ ۱۱۷، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۴۔
(۲) الوجیز ۱/ ۱۰۳۔
(۳) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۶۴۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۸۳-۱۸۵۔
(۵) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۴۵۔
(۶) حدیث ابی الدرداء: "خرجنا مع رسول الله ﷺ فی شهر

میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سفر میں نکلے تو ہم میں رسول اللہ ﷺ اور عبداللہ بن رواحہ کے علاوہ کوئی بھی روزہ دار نہیں تھا)۔

حنفیہ میں سے حدادی صاحب ''الجوہرۃ'' نے روزہ کے افضل ہونے میں یہ قید بھی لگائی ہے کہ اس کے اکثر رفقاء روزہ چھوڑنے والے نہ ہوں، اور نہ نفقہ میں شریک ہوں، اگر وہ ایسے ہوں تو جماعت کی موافقت میں اس کا روزہ نہ رکھنا ہی افضل ہوگا[1]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: سفر میں روزہ نہ رکھنا ہی افضل ہے، بلکہ خرقی نے تو کہا ہے کہ: مسافر کے لئے روزہ نہ رکھنا مستحب ہے، المرداوی نے کہا ہے کہ: یہی راجح مذہب ہے، اور ''الإ قناع'' میں ہے: قصر کے لائق سفر کے مسافر کے لئے روزہ نہ رکھنا ہی مسنون ہے۔

اس کا روزہ رکھنا مکروہ ہے، اگر چہ اس کو مشقت نہ ہو، اور اسی پر اصحاب ہیں، اور اسی کی صراحت کی ہے، چاہے مشقت ہو یا نہ ہو، اور یہی حضرت ابن عمرؓ، اور حضرت ابن عباسؓ اور سعید، شعبی اور اوزاعی کا مذہب ہے[2]۔

ان حضرات کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: ''**ليس من البر الصوم في السفر**''[3] (سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے) اور ایک روایت میں اضافہ ہے: ''**عليكم برخصة الله الذي رخص لكم فاقبلوها**''[1] (اللہ کی رخصت کو اختیار کرو جس نے تم کو رخصت دی ہے، پس اس کو قبول کرو)۔

المجد نے کہا ہے کہ: میرے نزدیک اس شخص کے لئے مکروہ نہیں ہے جو طاقت رکھتا ہو، اور اسے آجری نے مختار کہا ہے[2]۔

نووی اور کمال بن الہمام نے کہا ہے کہ: وہ احادیث جن سے معلوم ہوتا ہے کہ روزہ نہ رکھنا افضل ہے ان سے مراد وہ شخص ہے جس کو روزہ کی وجہ سے ضرر ہو، اور بعض روایتوں میں اس کی صراحت ہے، اور یہ تاویل ضروری ہے تاکہ احادیث کے درمیان تطبیق پیدا کی جاسکے، اور بعض احادیث کو چھوڑنے یا بغیر یقینی دلیل کے دعوی نسخ کرنے سے یہی بہتر ہے[3]۔

جن حضرات نے روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کو برابر قرار دیا ہے، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: ''**أن حمزة بن عمرو الأسلمي** ؓ **قال للنبي** ﷺ: **(أأصوم في السفر؟) وكان كثير الصيام- فقال: إن شئت فصم، و إن شئت فأفطر**''[4] (حضرت حمزہ بن عمرو الاسلمیؓ نے نبی کریم ﷺ سے عرض کیا کہ (کیا میں سفر میں روزہ رکھوں؟) اور وہ بہت زیادہ روزہ رکھتے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا: (اگر چاہو تو روزہ رکھو، اور اگر چاہو تو نہ رکھو)۔

رمضان......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۸۲) اور مسلم (۲/ ۷۹۰) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) الہدایہ، فتح القدیر ۲/ ۲۷۳، الدر المختار ۲/ ۱۱۷، مراقی الفلاح رص ۳۷۵، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۴۵، القوانین الفقہیہ (۸۱)، المجموع ۶/ ۲۶۵- ۲۶۶، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۴، الإنصاف ۳/ ۲۸۷۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۱۱، المغنی وشرح الکبیر ۳/ ۱۸۔

(۳) حدیث جابر: ''ليس من البر الصوم في السفر'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۸۳) اور مسلم (۲/ ۷۸۶) نے کی ہے۔

(۱) ''عليكم برخصة الله......'' کے اضافہ کی روایت مسلم (۲/ ۷۸۶) نے کی ہے اور اس حدیث کی دوسری روایت میں ہے ''التي رخص لكم'' اس کی روایت نسائی (۴/ ۱۷۶) نے کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۱۲۔

(۳) المجموع ۶/ ۲۶۶، فتح القدیر ۲/ ۲۷۳، ۲۷۴۔

(۴) حدیث عائشہ: ''أن حمزة بن عمر والأسلمي قال للنبي ﷺ......'' کی روایت بخاری (۴/ ۱۷۹) اور مسلم (۲/ ۷۸۹) نے کی ہے۔

رخصت سفر کا ختم ہونا:

٦١ - رخصت سفر دو چیزوں سے بالاتفاق ختم ہوجاتی ہے:

اول: جب مسافر اپنے شہر واپس آجائے، اور اپنے وطن میں داخل ہوجائے، اور یہ اس کا محل اقامت ہے، اگر چہ اس کا داخل ہونا کسی ایسی چیز کی وجہ سے ہو جسے وہ بھول گیا ہو، اس پر روزہ واجب ہوگا، جیسا کہ اگر رات کو آئے یا نصف نہار سے قبل آئے، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے[١]۔

اور اگر دن میں آئے، اور رات میں روزہ کی نیت نہ کی ہو، یا حنفیہ کے نزدیک نصف نہار کے بعد آئے، اور اس سے قبل اس نے روزہ کی نیت نہ کی ہو تو وہ دن کے باقی حصہ میں رکا رہے گا، اس اختلاف اور تفصیل کے مطابق جو اس کے امساک کے وجوب کے بارے میں ہے۔

دوم: اگر مسافر ایک جگہ مطلق اقامت کی نیت کرے، یا اس مدت اقامت کی نیت کرے جو مسافر کے لئے روزہ چھوڑنے کے جواز کی شرائط میں گذر چکی ہے، اور مکان اقامت کے لائق ہے، کشتی، جنگل اور دارالحرب کی طرح نہ ہو، تو اس کی وجہ سے وہ مقیم ہوجائے گا، اور نماز پوری کرے گا اور روزہ رکھے گا اور رمضان میں روزہ نہیں چھوڑے گا، اس لئے کہ سفر کا حکم ختم ہوجائے گا[٢]۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ عذر کے ختم ہونے کی وجہ سے صحیح قول کے مطابق روزہ چھوڑنا اس پر حرام ہوگا، اور ایک قول کے مطابق اس کے لئے اول یوم کے اعتبار سے روزہ چھوڑنا جائز ہوگا[٣]۔

(١) الدر المختار ورد المحتار ٢/ ١٠٦۔

(٢) البدائع ٢/ ٩٧-٩٨، الشرح الکبیر للدردیر ١/ ٥٣٥، شرح المحلی علی المنہاج ٢/ ٦٤، ١/ ٢٥٧، الوجیز ١/ ٥٨۔

(٣) شرح المحلی علی المنہاج ٢/ ٦٤۔

ابن جزی نے کہا ہے کہ: سفر کی وجہ سے قصر وافطار نیت وعمل کے بغیر مباح نہیں ہوتا ہے، اقامت اس کے برخلاف ہے اس میں روزہ اور اتمام نماز عمل کے بغیر صرف نیت سے واجب ہوتا ہے[١]۔

اگر اقامت کی نیت نہ کرے، لیکن اپنی کسی ضرورت کو پوری کرنے کے لئے بغیر اقامت کی نیت کے قیام کرلے، اور وہ نہیں جانتا ہے کہ اس کی ضرورت کب پوری ہوگی یا ہر وقت اس کے پورے ہونے کی توقع رکھتا ہو تو اس کے لئے روزہ ترک کرنا جائز ہوگا، اسی طرح وہ نماز میں قصر کرے گا، حنفیہ نے کہا ہے کہ: اگر چہ وہ اس حالت میں سالوں باقی رہے۔

اور اگر اسے گمان ہو کہ وہ ضرورت چار دن کے بعد ہی پوری ہوگی تو جمہور کے نزدیک مقیم ہوجائے گا، یا یہ گمان ہو کہ پندرہ دن کے بعد ہی پوری ہوگی تو حنفیہ کے نزدیک مقیم سمجھا جائے گا، تو وہ نہ تو روزہ چھوڑے گا اور نہ قصر کرے گا، مگر جبکہ قتال فرض ہو، (جیسا کہ غزالی نے کہا ہے) تو مشہور قول کے مطابق اسے رخصت حاصل ہوگی، یا مسلمان دارالحرب کے سرزمین میں داخل ہوں یا اس میں کسی قلعہ کا محاصرہ کریں یا شہر کا محاصرہ سطح سمندر پر ہو، کیونکہ سطح سمندر کے لئے دارالحرب کا حکم ہے[٢]۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ: "**أنه ﷺ أقام بتبوک عشرین یوماً یقصر الصلاۃ**"[٣] (نبی ﷺ نے تبوک میں بیس دنوں تک قیام فرمایا: نماز میں قصر فرماتے رہے)۔

(١) القوانین الفقہیہ رص ٨٢۔

(٢) الدر المختار ١/ ٥٢٩، الاختیار ١/ ٨٠، القوانین الفقہیہ رص ٥٩، الإقناع بحاشیۃ البجیرمی ٢/ ١٥٤، الروض المربع ١/ ٩٠، الوجیز ١/ ٥٨-٥٩۔

(٣) الروض المربع ١/ ٩٠، حدیث: "أن رسول الله ﷺ أقام بتبوک عشرین یوما......" کی روایت ابوداؤد (٢/ ٢٧) نے کی ہے، اور اسے مرسل ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، اور اسے دارقطنی نے ارسال اور انقطاع کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، اسی طرح ابن حجر کی التلخیص ٢/ ٤٥ میں ہے۔

یہ بات پیش نظر رہے کہ رخصت کے معاملہ میں روزہ ترک کرنا قصر کی طرح ہے، جس کی فقہاء نے مسافر کی نماز کے ذیل میں صراحت کی ہے، پس مسافر کو سفر کی ساری رخصتیں حاصل ہوں گی (۱)۔

حمل اور رضاعت:

۶۲ - فقہاء اس پر متفق ہیں کہ حاملہ اور دودھ پلانے والی دونوں رمضان میں روزہ چھوڑ سکتی ہیں، بشرطیکہ دونوں کو اپنی جان یا دونوں کو اپنے بچوں کے لئے بیماری یا اس کی زیادتی یا ضرر یا ہلاکت کا اندیشہ ہو، پس حاملہ کا بچہ اس کے ایک عضو کے درجہ میں ہے، لہذا اس کی وجہ سے اس پر خوف کرنا اس کے اپنے بعض اعضاء پر خوف کرنے کی طرح ہوگا (۲)۔

دردیر نے کہا ہے کہ اگر ان دونوں کو ہلاکت یا شدید تکلیف کا خوف ہو تو روزہ ترک کرنا واجب ہوگا، اور اگر ان دونوں کو بچے پر مرض یا اس کی زیادتی کا خوف ہو تو جائز ہوگا۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مریض کی طرح ان دونوں کے لئے روزہ رکھنا مکروہ ہے (۳)۔

ان دونوں کے لئے روزہ چھوڑنے کی رخصت ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" (۴) (اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))، اور مرض سے مراد اس کی صورت یا عین مرض نہیں ہے، اس لئے وہ مریض جسے روزہ نقصان

(۱) حاشیۃ البجیرمی علی شرح الإقناع للخطیب ۲/ ۱۴۵۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۲۰۔
(۳) الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۳۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۳، منح الجلیل ۱/ ۴۱۰، کشاف القناع ۲/ ۳۱۳۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

نہیں کرے تو اس کے لئے روزہ چھوڑنے کی اجازت نہیں ہوگی، پس مرض کے ذکر سے ایسے امر کی طرف اشارہ ہے جس کے ساتھ روزہ ضرر کا باعث ہو، اور یہ مرض کا معنی ہے، اور وہ یہاں موجود ہے، لہذا یہ دونوں افطار کی رخصت کے تحت داخل ہوں گی (۱)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ: حمل حقیقۃً مرض ہے اور رضاعت مرض کے حکم میں ہے، اور حقیقۃً مرض نہیں ہے (۲)۔

اسی طرح ان دونوں کے لئے ترک روزہ کی رخصت کی دلیل حضرت انس بن مالک کعبیؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة، وعن الحامل أو المرضع الصوم أو الصيام**" (بیشک اللہ نے مسافر سے روزہ اور نصف نماز کو معاف کردیا ہے اور حاملہ یا دودھ پلانے والی سے روزہ کو معاف کردیا ہے) اور بعض راویوں کے الفاظ ہیں: "**عن الحبلى والمرضع**" (۳) اور حامل کے لفظ کے اطلاق میں (جیسا کہ قلیوبی نے صراحت کی ہے) ہر حمل داخل ہے، اگرچہ زنا سے کیوں نہ ہو، اور چاہے دودھ پلانے والی بچے کی ماں ہو یا دوسرے کے لڑکے کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر متعین ہو، رمضان میں ہو یا اس سے قبل ہو، تو اس کے لئے روزہ چھوڑ دینا جائز ہے، حنفیہ کا قول ظاہر اور شافعیہ کے نزدیک قول معتمد یہی ہے بلکہ اگر وہ ایسا تبرعاً کررہی ہو، اگرچہ اس کے علاوہ دوسری عورت موجود ہو یا زنا سے ہو، تو اس کے لئے فدیہ کے ساتھ روزہ

(۱) البدائع ۲/ ۹۷۔
(۲) الشرح الکبیر للدردیر و حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۳۶، حاشیۃ البجیرمی علی الإقناع ۲/ ۳۴۶۔
(۳) حدیث: "إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة ......" کی روایت ترمذی (۳/ ۸۵) نے کی ہے، اور دوسرے لفظ کی روایت نسائی (۴/ ۱۹۰) نے کی ہے۔ اور ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔

چھوڑ دینا جائز ہوگا[۱]۔

بعض حنفیہ جیسے کمال اور بہنسی نے کہا ہے کہ دودھ پلانے والی میں یہ قید ہے کہ وہ دودھ پلانے کے لئے متعین ہو، جیسے عقد کی وجہ سے اجنبی عورت اور ماں بایں طور کہ بچہ اس کے علاوہ کسی دوسرے کی پستان کو قبول نہ کرے یا باپ تنگدست ہو، کیونکہ اس صورت میں اس پر دودھ پلانا واجب ہوگا، لیکن ظاہر الروایۃ اس کے خلاف ہے، اور وہ یہ ہے کہ دودھ پلانا ماں پر دیانۃ علی الاطلاق واجب ہے، اگر چہ وہ متعین نہ ہو، اور قضاء واجب ہے جبکہ باپ تنگدست یا بچہ اس کے علاوہ کا دودھ نہ پیئے، اور کرایہ کی عورت پر عقد کی وجہ سے واجب ہے، اگر چہ عقد رمضان میں ہو، اس میں اختلاف ہے بعض لوگوں نے کہا کہ روزہ چھوڑنا اس وقت جائز ہوگا، جبکہ عقد اجارہ رمضان سے قبل ہوا ہو[۲]۔

اسی طرح بعض شافعیہ مثلاً غزالی نے کہا ہے کہ: دودھ پلانے والی کا روزہ چھوڑنا اس وقت جائز ہوگا جبکہ دوسرے کے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے کرایہ پر نہ لی گئی ہو یا تبرع کرنے والی نہ ہو، لیکن معتمد اور صحیح قول ان حضرات کے نزدیک اس کے خلاف ہے سفر پر قیاس کرتے ہوئے، کیونکہ سفر کی وجہ سے روزہ چھوڑنا جائز ہے، خواہ وہ اپنی ذاتی غرض کے لئے سفر کرے، یا دوسرے کی غرض سے اجرت پر کرے یا بغیر اجرت کے سب برابر ہیں[۳]۔

بڑھاپا:

۶۳ - بڑھاپا میں حسب ذیل صورتیں داخل ہیں:

(۱) الدر المختار ۲/۱۱۶، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/۶۸۔
(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۷۴، الدر المختار ورد المحتار ۲/۱۱۶۔
(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۲/۶۸، المجموع ۶/۲۶۸۔

- شیخ فانی یہ وہ شخص ہے جس کی قوت ختم ہوگئی ہو یا جو موت کے قریب ہو، اور ہر دن کمزور ہوتا ہو یہاں تک کہ مر جائے۔

- ایسا مریض جس کے شفایاب ہونے کی امید نہ ہو، اور اس کی تندرستی کی طرف سے ناامیدی ہوگئی ہو۔

- بوڑھی عورت، اور یہ عمر دراز خاتون ہے۔

بہوتی نے کہا ہے کہ: وہ مریض جس کے شفایاب ہونے کی امید نہ ہو وہ شیخ فانی کے حکم میں ہے[۱]۔

حنفیہ نے بڑھاپے کے عذر ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ یہ دائمی ہو، لہذا اگر وہ گرمی کی شدت کی وجہ سے روزہ پر قدرت نہ رکھتا ہو تو اس کو اجازت ہوگی، کہ روزہ چھوڑ دے اور سردی میں اس کی قضا کرے[۲]۔

اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف نہیں ہے کہ اس پر روزہ لازم نہیں ہوگا، اور ابن المنذر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، اور یہ کہ اس کے لئے جائز ہے کہ روزہ چھوڑ دے جبکہ روزہ اسے مشقت میں ڈال دے اور اس پر سخت مشقت پڑ جائے۔

ابن جزی نے کہا ہے کہ: شیخ اور بوڑھی عورت جو روزہ سے عاجز ہوں ان کے لئے ترک روزہ بالاجماع جائز ہے، اور ان دونوں پر قضا واجب نہیں ہوگی[۳]۔

مذکورہ افراد کے لئے روزہ چھوڑنے کے مشروع ہونے کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) رد المحتار ۲/۱۱۹، حاشیۃ الجیرمی علی الإقناع ۲/۳۴۴، المجموع ۶/۲۵۸، الروض المربع ۱/۱۳۸۔
(۲) رد المحتار ۲/۱۱۹، فتح القدیر سے منقول ہے۔
(۳) مراقی الفلاح ۳۷۵-۳۷۶، القوانین الفقہیہ رص ۸۲، المجموع ۶/۲۵۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/۷۹، شرح المحلی علی المنہاج ۲/۶۴، کشاف القناع ۲/۳۰۹۔

الف- اللہ کا یہ ارشاد ہے: "وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ"[۱] (اور جو لوگ اسے مشکل ہی سے برداشت کرسکیں ان کے ذمہ فدیہ ہے (کہ وہ) ایک مسکین کا کھانا ہے)، پس تاویل کے ایک طریقہ میں کہا گیا ہے کہ آیت میں (لا) پوشیدہ ہے، اور معنی یہ ہے: "وَعَلَى الَّذِيْنَ لَا يُطِيْقُوْنَهٗ" (اور جو لوگ اسے مشکل ہی سے برداشت کرسکیں)۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ آیت منسوخ نہیں ہے اور یہ بڑی عمر کے مرد وعورت کے لئے ہے جو روزہ رکھنے کی طاقت نہ رکھتے ہوں، پس یہ دونوں ہر دن کے بدلہ میں ایک مسکین کو کھانا کھلائیں گے[۲]۔

آیت قابل استدلال ہے یہاں تک کہ اگر منسوخ ہوتو بھی استدلال کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ اگر یہ آیت شیخ فانی کے حق میں نازل ہوئی ہے، (جیسا کہ بعض اسلاف کا مذہب ہے) تو ظاہر ہے، اور اگر اختیار دینے کے لئے نازل ہوئی ہوتو بھی اسی طرح ہے، اس لئے کہ نسخ صرف روزہ پر قدرت رکھنے والے کے حق میں ثابت ہوگا، پس شیخ فانی اپنی حالت پر باقی رہے گا جیسا کہ تھا[۳]۔

ب- (قرآن وحدیث کے) عمومی دلائل جو رفع حرج کا تقاضا کرتے ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِيْ الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ"[۴] (اور اس نے تم پر دین کے بارہ میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک بڑھاپا کے سبب روزہ چھوڑنے کی وجہ سے فدیہ واجب ہوگا، اور یہی شافعیہ کا قول اظہر ہے، اور یہی

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۸۴۔
(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۷۷۔
(۳) العنایہ للبابرتی علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۲/ ۲۷۷۔
(۴) سورۂ حج / ۷۸۔

مالکیہ کے نزدیک ایک قول ہے، اور اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

بھوک اور پیاس کا مشقت میں ڈالنا:

۶۴ - جس کو انتہائی بھوک، یا سخت پیاس مشقت میں ڈال دے تو وہ روزہ توڑ دے گا اور قضا کرے گا[۱]، اور حنفیہ نے اس میں دو قید لگائی ہے۔

اول: غالب گمان کے ساتھ اس کو اپنی جان کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، محض وہم نہ ہو یا عقل کے نقصان یا بعض حواس کے ختم ہوجانے کا اندیشہ ہو جیسے حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت جب اپنی جان یا اپنے بچوں پر ہلاکت کا اندیشہ کریں۔

مالکیہ نے کہا: اگر اسے اپنی جان کی ہلاکت کا خوف ہوتو روزہ رکھنا اس پر حرام ہوگا، اور یہ اس لئے ہے کہ جان اور منافع کی حفاظت واجب ہے[۲]۔

دوم: یہ اس کے اپنے نفس کو تھکا دینے کی وجہ سے نہ ہو۔ اس لئے کہ اگر اس کی وجہ سے ہوگا تو اس پر کفارہ لازم ہوگا، اور ایک قول ہے کہ کفارہ لازم نہیں ہوگا[۳]۔

بعض فقہاء نے اسے مریض کے ساتھ شامل کیا ہے، اور کہا ہے کہ: جان پر اندیشہ مرض کے معنی میں ہے[۴]۔

قلیوبی نے کہا: مرض کے مثل بھوک اور پیاس کا غلبہ ہے نہ کہ سر، کان اور دانت کا معمولی درد۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۸۲، الدر المختار ۲/ ۱۱۶-۱۱۷۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۳، القوانین الفقہیہ رص ۸۲، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۷۴۔
(۳) مراقی الفلاح رص ۳۷۴۔
(۴) حاشیۃ البجیرمی علی الإقناع ۲/ ۳۴۶۔

فقہاء نے اس کی مثال سخت مشقت کے کام کرنے والے افراد سے دی ہے، لیکن انہوں نے کہا ہے: اس پر واجب ہے کہ رات کو روزہ رکھنے کی نیت کرے، پھر اگر روزہ توڑنے کی حاجت پڑے اور اسے مشقت لاحق ہو تو روزہ توڑ دے (۱)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ: پیشہ ور آدمی جو اپنے خرچ کا محتاج ہو، جیسے نان بائی، کٹنی کرنے والا، جب اسے یقین ہو کہ اگر وہ اپنے پیشہ میں مشغول ہوگا تو اسے روزہ چھوڑنے کو مباح کرنے والا ضرر لاحق ہوجائے گا، تو بھی مشقت لاحق ہونے سے قبل اس کے لئے روزہ ترک کرنا حرام ہوگا۔

حنابلہ میں سے ابوبکر الآجری نے کہا ہے کہ: جس شخص کا پیشہ سخت ہو، اگر اسے روزہ کی وجہ سے تلف کا اندیشہ ہو تو روزہ توڑ دے اور قضا کرے، بشرطے کہ صنعت کا چھوڑنا نقصان دہ ہو اور اگر روزہ چھوڑنا نقصان دہ نہ ہو تو روزہ چھوڑنے اور توڑنے کی وجہ سے گنہ گار ہوگا، اور اگر اس کے پیشہ چھوڑنے سے ضرر ختم نہ ہو تو روزہ چھوڑنے کی وجہ سے اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ معذور ہے (۲)۔

٦٥ - بھوک اور پیاس کے غلبہ کے ساتھ فقہاء نے دشمن سے جنگ کی وجہ سے کمزوری کے خوف کو لاحق کیا ہے، خواہ یہ متوقع ہو یا یقینی ہو، جیسے کہ وہ دشمنوں میں گھرا ہوا ہو، پس جب مجاہد یقینی یا غلبۂ ظن کی وجہ سے جنگ کا علم رکھتا ہو اس لئے کہ وہ دشمن کے مقابلے میں ہے اور روزہ کی وجہ سے جنگ سے کمزوری کا خوف رکھتا ہو، اور وہ مسافر نہ ہو تو اس کے لئے لڑائی سے قبل روزہ چھوڑنے کی اجازت ہوگی۔

''الہندیہ'' میں ہے: اگر جنگ کا اتفاق نہ ہو تو اس پر کفارہ نہیں ہوگا، کیونکہ جنگ میں پہلے روزہ چھوڑنے کی ضرورت ہوگی تاکہ وہ طاقت ور ہو اور مرض اس طرح سے نہیں ہے۔

بہوتی نے کہا ہے کہ: جو شخص دشمن سے جنگ کرے یا دشمن اس کے شہر کو گھیر لے، اور روزہ اسے جنگ سے کمزور کردے تو اس کے لئے بغیر سفر کے روزہ چھوڑنے کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ حاجت اس کی داعی ہے (۱)۔

فقہاء کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص انتہائی مشقت میں مبتلا ہو اور جو شخص اس کے حکم میں ہو، روزہ چھوڑ دے گا اور قضا کرے گا، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے، اور اختلاف ان کے درمیان صرف اس صورت میں ہے کہ اگر انتہائی مشقت میں مبتلا شخص روزہ توڑ دے تو کیا وہ دن کے باقی حصہ میں رکا رہے گا یا اس کے لئے کھانا جائز ہوگا (۲)۔

اکراہ (زبردستی کرنا):

٦٦ - اکراہ: دھمکی کے ذریعہ انسان کا دوسرے کو کسی چیز کے کرنے یا اس کے چھوڑنے پر آمادہ کرنا جسے وہ پسند نہیں کرتا ہو (۳)۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ: جس کو روزہ توڑنے پر مجبور کیا جائے اور وہ روزہ توڑ دے تو وہ قضا کرے گا۔

انہوں نے کہا ہے کہ: اگر روزہ دار کو رمضان کے مہینہ میں قتل کی دھمکی کے ذریعہ کھانا کھا کر روزہ توڑنے پر مجبور کیا جائے اور وہ تندرست اور مقیم ہو تو اس کی وجہ سے اسے رخصت ہوگی، روزہ رکھنا

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ٦٤۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۸، (قنیہ سے منقول)، ردالمحتار ۲/ ۱۱۴-۱۱۵، کشاف القناع ۲/ ۳۱۰۔

(۱) مراقی الفلاح، حاشیۃ الطحطاوی رص ۳۷۴، دیکھئے: الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۸، کشاف القناع ۲/ ۳۱۰-۳۱۱۔
(۲) القوانین الفقہیہ رص ۸۲-۸۳۔
(۳) التعریفات للجرجانی۔

افضل ہوگا، یہاں تک کہ اگر روزہ توڑنے سے باز رہے یہاں تک کہ قتل کردیا جائے تو اس پر ثواب پائے گا، کیونکہ اکراہ کی حالت میں بھی وجوب ثابت ہے، اور اکراہ میں رخصت کا اثر یہ ہوگا کہ وہ ترک کی وجہ سے گناہ گار نہیں ہوگا، اکراہ کی وجہ سے وجوب ساقط نہ ہوگا بلکہ وجوب کا ثبوت باقی رہے گا، اور ترک حرام ہوگا اور جب وجوب ثابت ہو اور ترک حرام ہو تو اللہ تعالیٰ کا حق قائم رہے گا تو روزہ توڑنے سے گریز کرکے اللہ تعالی کے حق کو قائم کرنے اور اس کی رضا حاصل کرنے کے لئے اپنی جان دے گا، لہذا اللہ کے دین میں وہ مجاہد ہوگا اور اس پر ثواب پائے گا۔

لیکن اگر مکرہ (جس پر جبر کیا جائے) مریض یا مسافر ہو تو اکراہ کی وجہ سے (جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں) اس وقت ان دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں روزہ توڑنا مطلق جائز ہوگا، بلکہ واجب ہوگا، اور افضل روزہ توڑنا ہوگا، بلکہ اس پر روزہ توڑنا واجب ہوگا، اور اس کے لئے اس کی گنجائش نہیں ہوگی کہ روزہ نہ توڑے، یہاں تک کہ اگر اس سے باز رہے اور قتل کردیا جائے تو گنہ گار ہوگا، اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ تندرست مقیم کے حق میں اکراہ سے قبل وجوب ثابت ہوگا ترک کی رخصت بالکل نہیں ہوگی، تو جب اکراہ ہوگا (اور یہ رخصت کا ایک سبب ہے) تو اس کا اثر ترک کی رخصت کو ثابت کرنے میں ہوگا وجوب کے ساقط کرنے میں نہ ہوگا۔

لیکن مریض اور مسافر کے بارے میں تو وجوب ترک کی رخصت کے ساتھ تھا، جو اکراہ سے قبل ثابت تھی، پس ضروری ہے کہ اکراہ کا ایک دوسرا اثر ہو جو اس سے قبل ثابت نہ ہو، اور وہ صرف سرے سے وجوب کو ساقط کرنا اور مطلق جواز کو ثابت کرنا ہے، پس یہ مردار کے کھانے پر اکراہ کے درجہ میں ہوگا، اور اس جگہ اس کے لئے کھانا جائز ہوجاتا ہے، بلکہ اس پر واجب ہوجاتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی ہوگا[1]۔

شافعیہ نے کھانے یا پینے پر اکراہ اور وطی پر اکراہ کے درمیان فرق کیا ہے۔

چنانچہ ان حضرات نے کھانے پر اکراہ کے بارے میں کہا ہے کہ: اگر اکراہ کیا جائے یہاں تک کہ کھالے یا پی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، جیسا کہ اگر اس کے حلق میں زبردستی کوئی چیز ڈال دی جائے، کیونکہ حکم جو اس کے اختیار پر مبنی ہوتا ہے، اختیار کے نہیں پائے جانے کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے۔

لیکن اگر بطور زنا وطی پر اکراہ کیا جائے تو اکراہ کی وجہ سے جائز نہیں ہوگا اور اس کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جائے گا، اپنی بیوی سے وطی کرنا اس کے برخلاف ہے۔

عزیزی نے اطلاق کے قول کو معتمد قرار دیا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ: روزہ کا نہ ٹوٹنا وطی پر اکراہ کے شبہہ کی وجہ سے ہے اور حرمت وطی کی طرف سے ہے، لہذا اس بنیاد پر روزہ توڑنے پر اکراہ وطی اور کھانے پینے کے ذریعہ مطلقاً ہوگا، اگر اسے مکرہ کرے گا تو اس کی وجہ سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، اور نہ اس پر قضا واجب ہوگی، مگر اس صورت میں جبکہ زنا کے ذریعہ روزہ توڑنے پر مجبور کیا جائے تو اس صورت میں ان حضرات کے نزدیک روزہ ٹوٹنے اور قضا کے بارے میں ایک قول ہے۔

یہ اطلاق شافعیہ کے نزدیک ہے اور یہی حنابلہ کا بھی مذہب ہے، لہذا اگر کسی فعل پر اکراہ کیا جائے یا زبردستی اس کے ساتھ کچھ کیا جائے بایں طور کہ اس کے حلق میں اکراہ کی حالت میں یا نیند کی حالت میں کوئی چیز ڈال دی جائے، جیسا کہ بیہوش شخص کے حلق میں علاج کے پیش نظر کوئی چیز ڈال دی جائے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا،

(۱) البدائع ۲/۹۶-۹۷۔

اور نہ اس پر قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ حدیث ہے :"وما استکرھوا علیہ"[۱]۔

عوارض کے ساتھ ملحق چیزیں:

۶۷-حسب ذیل اعذار کو ان عوارض کے ساتھ لاحق کرنا ممکن ہے جن کو فقہاء نے ذکر کیا ہے، اور ان کو ثابت کیا ہے، اور ان کے لئے مستقل احکام ذکر کئے ہیں، جب جب وہ روزہ کی حالت میں پیش آجائیں جیسے حیض، نفاس، بیہوشی، جنون، نشہ، نیند، ارتداد اور غفلت۔

ان کے احکام ان کی اصطلاحات میں ملاحظہ کئے جائیں۔

جن چیزوں کی وجہ سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے، اور قضا وکفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں:

اول: قصداً جماع کرنا:

۶۸-جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ: رمضان کے دن میں روزہ دار کا عمداً اپنے اختیار سے جماع کرنے سے، بایں طور کہ دونوں کی شرمگاہیں مل جائیں اور پا[illegible]نہ یا پیشاب کے راستہ میں حشفہ (سپاری) چھپ جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا، اور قضا وکفارہ دونوں واجب ہوں گے، انزال ہو یا نہ ہو۔

شافعیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ: قضا واجب نہیں ہوگی، کیونکہ نقصان کی تلافی کفارہ کے ذریعہ ہوجائے گی، اور ان حضرات کا تیسرا قول یہ ہے کہ: اگر روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرے گا تو اس میں قضا داخل ہوگی ورنہ داخل نہیں ہوگی، بلکہ قضا واجب ہوگی۔

(۱) الإقناع، حاشیۃ البجیرمی ۲/ ۳۲۹، کشاف القناع ۲/ ۳۲۰۔
اور حدیث: "ما استکرھوا علیہ" کی تخریج فقرہ نمبر ۳۸ میں گذر چکی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اگر رمضان کے دن میں بلا عذر آدمی کے ساتھ یا غیر آدمی کے ساتھ جماع کرلے خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ، انزال ہو یا نہ ہو تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے، چاہے عمداً کیا ہو یا سہواً ناواقفیت کی بنیاد پر کیا ہو، یا غلطی سے اپنی رضامندی سے کیا ہو، یا اکراہ کی وجہ سے[۱]، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: "**بینما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءہ رجل، فقال: یا رسول اللہ، ھلکت! قال: مالک؟ قال: وقعت علی امرأتي وأنا صائم، فقال رسول اللہ ﷺ ھل تجد رقبۃ تعتقھا؟ قال: لا، قال: فھل تستطیع أن تصوم شھرین متتابعین؟ قال: لا قال: فھل تجد إطعام ستین مسکینا قال: لا۔ قال: فمکث النبي ﷺ فبینا نحن علی ذلک، أتی النبي ﷺ بعرق فیھا تمر[۲]، قال: أین السائل؟ فقال: أنا! قال: خذ ھذا فتصدق بہ! فقال الرجل: علی أفقر مني یا رسول اللہ! فواللہ مابین لابتیھا- یرید الحرتین- أھل بیت أفقر من أھل بیتي! فضحک النبي ﷺ حتی بدت أنیابہ، ثم قال: أطعمہ أھلک**"[۳] (ہم لوگ نبی ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ اسی اثنا میں ایک شخص آپ ﷺ کی خدمت میں آیا تو اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں تو ہلاک ہوگیا آپ ﷺ نے فرمایا: تجھے کیا ہوگیا، اس نے عرض کیا میں نے اپنی بیوی سے روزہ کی حالت میں

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۲۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۵۴۔
(۲) عرق: کھجور کے پتوں کا بنا ہوا ٹوکرا جس میں پندرہ صاع آسکے۔
(۳) حدیث ابوہریرہؓ "بینما نحن جلوس عند النبي ﷺ ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۶۳) اور مسلم (۲/ ۷۸۱-۷۸۲) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

جماع کرلیا،تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تمہارے پاس غلام ہے جسے تم آزاد کرسکو؟ اس نے کہا نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کیا تم مسلسل دو ماہ کے روزے رکھنے کی طاقت رکھتے ہو؟ اس نے عرض کیا نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو، اس نے کہا نہیں، حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ کچھ دیر ٹھہرے رہے، ور ہم لوگ اسی حال میں تھے کہ آپ ﷺ کے پاس ایک ٹوکری لائی گئی جس میں کھجور تھی، آپ ﷺ نے فرمایا: سائل کہاں ہیں؟ تو اس نے کہا میں یہاں ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے لے کر صدقہ کردو، تو اس آدمی نے عرض کیا کہ: اے اللہ کے رسول! اپنے سے زیادہ ضرورت مند پر؟ بخدا مدینہ کے اطراف میں میرے گھر والوں سے زیادہ کوئی گھر محتاج نہیں ہے، پس نبی ﷺ ہنس پڑے یہاں تک کہ آپ ﷺ کے دانت نظر آنے لگے پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اسے اپنے گھر والوں کو کھلا دو)۔

جماع کی وجہ سے عورت کے روزہ کے فاسد ہونے میں اختلاف نہیں ہے، کیونکہ یہ روزہ توڑنے والی چیزوں میں سے ایک ہے، لہذا اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہوں گے، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ اس پر کفارہ واجب ہوگا یا نہیں؟۔

پس امام ابوحنیفہ، امام مالک کا مذہب اور امام شافعی کا ایک قول اور امام احمد کی ایک روایت اور یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ اس پر بھی کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ اس نے جماع کے ذریعہ رمضان کے روزہ کی بے حرمتی کی ہے، لہذا مرد کی طرح اس پر بھی کفارہ واجب ہوگا۔

حنفیہ نے اس پر کفارہ کے واجب ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ سبب اس میں روزہ کو فاسد کرنے کی جنایت ہے نہ کہ نفس جماع اور اس میں وہ مرد کے ساتھ شریک ہے، اور وہ دونوں جنایت میں برابر ہیں، جو مرد کے حق میں بیان کیا گیا ہے وہی بیان عورت کے حق میں بھی ہوگا، چنانچہ ایک مکمل خالص حرام کے ذریعہ جان بوجھ کر افطار کر کے رمضان کے روزہ کو فاسد کیا گیا ہے، لہذا دلالت نص سے اس پر کفارہ واجب ہوگا، اور مرد اس کی طرف سے اس کا متحمل نہیں ہوگا، کیونکہ کفارہ یا تو عبادت ہے یا سزا ہے اور اس میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے [(۱)]، اور امام شافعی کا ایک قول اور یہی اصح ہے، اور یہ امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ: عورت پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ نبی ﷺ نے رمضان میں وطی کرنے والے کو حکم دیا کہ غلام آزاد کرے، اور عورت کو کسی چیز کا حکم نہیں دیا، حالانکہ آپ ﷺ کو اس کا علم تھا کہ یہ (وطی) اس کی طرف سے بھی پائی گئی، اور اس لئے بھی کہ جماع مرد کا فعل ہے، اور عورت تو محض محل فعل ہے [(۲)]۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ: عورت پر بھی واجب ہوگا، لیکن مرد اس کو ادا کرے گا۔

امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ شوہر پر دونوں کی طرف سے ایک کفارہ لازم ہوگا، اور بعض حنابلہ نے اس قول کو ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ اصل عدم تداخل ہے [(۳)]، اور حنابلہ میں ابن عقیل نے کہا ہے کہ: اگر عورت پر رمضان کے دن میں جماع کے بارے میں زبردستی کی جائے یہاں تک کہ وہ اپنے اوپر مرد کو قابو دے دے تو اس پر کفارہ لازم ہوگا، اور اگر وہ غصب کرلی جائے یا نیند کی حالت میں اس کے ساتھ جماع کیا جائے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا [(۴)]۔

---

(۱) الہدایہ مع شروح ۲/ ۲۶۳، البدائع ۲/ ۹۸۔

(۲) المغنی ۳/ ۵۸، شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۷۱، الہدایہ مع شروح ۲/ ۲۶۲۔

(۳) الإنصاف ۳/ ۳۱۴، شرح المحلی صفحہ سابق۔

(۴) الإنصاف ۳/ ۳۱۳۔

دوم: قصداً کھانا پینا:

٦٩ - حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جن چیزوں سے قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں ان میں کھانا پینا بھی ہے۔

اگر روزہ دار رمضان کے ادا روزہ کے دوران اپنی خوشی سے قصداً، غلطی، اکراہ اور بھول کے بغیر کھالے یا غذا یا دوا کی کوئی چیز پی لے، تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا اور اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اس کے پیٹ میں ایسی چیز پہنچ جائے جس میں اس کے بدن کی درستی ہو، بایں طور کہ وہ ایسی چیز ہو جس کو عادۃ غذا، یا دوا، یا لذت حاصل کرنے کے ارادہ سے کھایا جاتا ہو، یا وہ ایسی چیز ہو جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو، اور اس سے پیٹ کی خواہش پوری ہوتی ہو، اگر چہ اس میں بدن کی درستی نہ ہو، بلکہ اس کے لئے نقصان دہ ہو۔

نیز انہوں نے کفارہ کے وجوب کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ رات سے روزہ کی نیت کرے، اور یہ کہ اس پر اکراہ نہ کیا گیا ہو، اور ایسا عذر شرعی طاری نہ ہو جس میں اس کا دخل نہ ہو، جیسے مرض اور حیض۔

مالکیہ نے شرط لگائی ہے کہ خاص طور پر رمضان کے روزہ کو عمداً اور قصداً روزہ کی حرمت کی پامالی کے پیش نظر فاسد کیا گیا ہو اور کوئی ایسا عذر موجود نہ ہو جس کی وجہ سے روزہ توڑنا جائز ہو [۱]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سگریٹ نوشی وغیرہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے، اگر چہ اس سے بسا اوقات بدن کو نقصان پہنچتا ہے، لیکن بعض طبائع کا اس کی طرف میلان ہوتا ہے، اور اس کے ذریعہ پیٹ کی شہوت پوری ہوتی ہے، اور مزید یہ کہ یہ نشہ آور اور حرام ہے، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے انہوں نے فرمایا: "نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكرٍ ومفترٍ"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے ہر نشہ آور چیز سے منع فرمایا ہے)۔

جان بوجھ کر کھانے یا پینے والے پر کفارہ واجب ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جو صحیح میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ: "أن رسول الله ﷺ أمر رجلاً أفطر في رمضان، أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے اس آدمی کو جس نے رمضان میں افطار کر لیا تھا حکم دیا کہ غلام آزاد کرے، یا لگا تار دو مہینوں تک روزہ رکھے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے)، آپ ﷺ نے کفارہ کو روزہ توڑنے پر معلق فرمایا ہے، اور اگر چہ یہ ایک واقعہ کی ترجمانی ہے، جو عام نہیں ہے، لیکن اسے روزہ توڑنے پر معلق کیا گیا، نہ کہ خاص روزہ توڑنے کے اعتبار سے یہ حکم ہے، اور راوی کا لفظ عام ہے۔ لہذا اس کا اعتبار کیا جائے گا، جیسے راوی کا قول: "قضى بالشفعة للجار"[۳] (آپ ﷺ نے پڑوسی کے لئے شفعہ کا فیصلہ فرمایا)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص رمضان کے ادا روزے کی حالت میں دن کو عمداً کھالے یا پی لے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نص یعنی (اس اعرابی کی حدیث جس

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۱۰۸-۱۱۰، مراقی الفلاح رص ۳۶۴-۳۶۸، القوانین الفقہیہ رص ۸۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۲۸۔

(۱) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۹۰) نے کی ہے اور اس کی اسناد ضعیف ہے۔ دیکھئے: مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۳۶۴۔

(۲) حدیث: "أنه أمر رجلا أفطر في رمضان أن يعتق رقبة......" کی تخریج فقرہ نمبر ۶۸ میں گذر چکی ہے۔

(۳) تبیین الحقائق، حاشیۃ الشلبی ۱/ ۳۲۷-۳۲۸، اور: "وقضى بالشفعة للجار" آپ ﷺ کے قول الجار أحق بشفعتہ سے مستنبط ہے جس کی روایت ترمذی (۳/ ۶۴۲) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ: حدیث حسن غریب ہے۔

نے رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کیا تھا)، جماع کے بارے میں وارد ہوئی ہے، اور اس کے علاوہ (کھانا پینا) اس کے معنی میں نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کے ذریعہ کفارہ کے واجب کرنے کے سلسلے میں نہ کوئی نص ہے، اور نہ کوئی اجماع ہے، اور نہ اسے جماع پر قیاس کرنا صحیح ہوگا، کیونکہ جماع سے روکنے کی حاجت زیادہ ہے، اور اس کے ذریعہ تجاوز کرنے کی صورت میں حکمت زیادہ اہم ہے اور اسی لئے اگر وہ حرام ہوتو اس کی وجہ سے حد واجب ہوگی [1]۔

سوم: نیت کو ختم کرنا:

۷۰- اور مالکیہ کے نزدیک جن چیزوں سے کفارہ واجب ہوگا ان میں یہ ہے: دن میں نیت کو قصداً ختم کردے، جیسے وہ روزہ کی حالت میں یہ کہے: میں نے اپنے روزہ کی نیت ختم کرلی یا یہ کہے کہ: میں نے اپنی نیت ختم کرلی۔

اس سے بہتر یہ ہے کہ رات میں نیت ختم کرلی جائے، جیسے کہ وہ روزہ کی نیت نہیں کرنے والا ہو، کیونکہ اس نے اسے اس کے محل میں ختم کیا ہے، لہذا نیت اس کے محل میں نہیں واقع ہوگی۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک روزہ توڑنے کی نیت سے صبح کرنے کی صورت میں کفارہ واجب ہوتا ہے، اگرچہ اس کے بعد روزہ کی نیت کرلے، اصح قول یہی ہے جیسا کہ ابن جزی نے کہا ہے۔

لیکن اگر روزہ توڑنے کو کسی چیز پر معلق کردے جیسے یہ کہے کہ: اگر مجھے کھانا ملے گا تو کھالوں گا اور اسے کھانا نہ ملے، یا اسے ملے لیکن روزہ نہ توڑے تو اس پر قضا واجب نہیں ہوگی۔

---

(۱) فتح القدیر شرح الہدایہ ۲/ ۲۶۴، شرح المحلی بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۷۰، المغنی، الشرح الکبیر ۳/ ۶۴-۶۵، کشاف القناع ۲/ ۳۲۷، دیکھئے: الإنصاف ۲/ ۳۲۱۔

لیکن حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے ایک قول میں ترک نیت سے قضا واجب ہوگی، کفارہ نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے دوسرے قول کے مطابق: قضا واجب نہیں ہوگی [1]۔

وہ چیزیں جن سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے:

اول: بھول کر کھانا پینا:

۷۱- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بھول کر کھانے پینے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے، فرض ہو یا نفل، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، جیسا کہ فقرہ/ ۳۸ میں گذر چکا ہے۔

دوم: بھول کر جماع کرنا:

۷۲- حنفیہ، شافعیہ، حسن بصری، مجاہد، اسحاق، ابوثور اور ابن المنذر کا مذہب ہے کہ بھول کر جماع کرنے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے، اس کو بھول کر کھانے پینے پر قیاس کیا گیا ہے۔

مالکیہ کا مشہور مذہب (اور یہی حنابلہ کا ظاہر مذہب ہے) کہ جو شخص بھول کر جماع کرلے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور مالکیہ کے نزدیک اس پر صرف قضا واجب ہوگی، اور حنابلہ کے نزدیک قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے [2]۔

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر و حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۸، القوانین الفقہیہ رص ۸۲، الدرالمختار وردالمحتار معمولی تصرف کے ساتھ ۲/ ۱۰۳، مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی رص ۳۶۱، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۴، کشاف القناع ۲/ ۳۱۶، دیکھئے: المہذب مع المجموع ۶/ ۲۹۷۔

(۲) الہدایہ مع شروح ۲/ ۲۵۴-۲۵۵، المجموع ۶/ ۳۲۴، مراقی الفلاح ۳۶۰، المغنی، الشرح الکبیر ۳/ ۵۶، کشاف القناع ۲/ ۳۲۴، الإنصاف ۳/ ۳۱۱، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۲۵-۵۲۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۹، القوانین

سوم: غبار وغیرہ کا روزہ دار کے حلق میں داخل ہونا:

۷۳- اگر روزہ دار کے حلق میں غبار یا مکھی یا دھواں اس کے عمل کے بغیر خود داخل ہوجائے اگر چہ روزہ دار کو اپنا روزہ یاد ہو، بالا جماع اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا، جیسا کہ ابن جزی نے کہا ہے، اس لئے کہ اس سے باز رہنے پر قادر نہیں ہے، اور نہ اس سے بچنا ممکن ہے، اور اسی طرح اگر آنسو اس کے حلق میں داخل ہوجائے اور وہ تھوڑا ہو، جیسے ایک یا دو قطرے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، اور اگر بہت زیادہ ہو یہاں تک کہ اس کی نمکینی کو اپنے پورے منھ میں محسوس کرے اور اسے نگل جائے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا[1]۔

چہارم: تیل لگانا:

۷۴- اگر روزہ دار اپنے سر یا اپنی مونچھ میں تیل لگائے تو اس سے کوئی نقصان نہیں ہوگا، اور اسی طرح اگر مہندی کا خضاب لگائے اور اس کا مزہ اپنے حلق میں محسوس کرے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور اس پر قضا واجب نہیں ہوگی، کیونکہ اس چیز کا اعتبار نہیں ہے جو مسام کے ذریعہ ہو، اور یہ جمہور کا قول ہے، لیکن مالکیہ میں سے دردیر نے صراحت کی ہے کہ: مشہور مذہب قضا کا واجب ہونا ہے[2]۔

پنجم: احتلام:

۷۵- اگر روزہ دار سوجائے اور اسے احتلام ہوجائے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، بلکہ بالا جماع اسے پورا کرے گا، بشرطے کہ کوئی ایسا کام نہ کرے جو اس پر حرام ہو، اور اس پر غسل کرنا واجب ہوگا[1]۔

حدیث میں حضرت ابوسعیدؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ثلاث لایفطرن الصائم، الحجامة، والقیئ والاحتلام**"[2] (تین چیزیں روزہ دار کے روزہ کو فاسد نہیں کرتی ہیں، پچھنا لگوانا، قئ اور احتلام)۔

جو شخص رات میں جنبی ہوجائے، پھر صبح روزہ رکھے تو اس کا روزہ صحیح ہوگا، اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس پر قضا واجب نہیں ہوگی، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ: اگر چہ پورے دن جنبی رہے اور یہ اس لئے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے وہ دونوں فرماتی ہیں: "**نشهد على رسول الله ﷺ إن كان ليصبح جنبا، من غير احتلام ثم يغتسل، ثم يصوم**"[3] (ہم رسول اللہ ﷺ کے بارے میں گواہی دیتے ہیں کہ آپ ﷺ احتلام کے بغیر جنابت کی حالت میں صبح کرتے تھے، پھر آپ ﷺ غسل فرماتے، پھر روزہ رکھتے)۔

شوکانی نے کہا ہے کہ: اور یہی جمہور کا مذہب ہے اور نووی نے اس پر اجماع ہونے کا یقین کیا ہے، اور ابن دقیق العید نے کہا ہے کہ اس پر اجماع ہوگیا ہے یا اجماع کی طرح ہے۔

شیخین نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ: نبی ﷺ

الفقہیہ رص ۱۲۱۔

(۱) الدرالمختار ورد المحتار ۲/ ۱۰۳، مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی رص ۳۶۸۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۳۶۱، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۵۶، حاشیۃ الدسوقی وشرح الدردیر ۱/ ۵۲۴۔

(۱) الدرالمختار ۲/ ۹۸، القوانین الفقہیہ (۸۱)۔

(۲) حدیث ابی سعیدؓ: "ثلاث لایفطرن......" کی روایت ترمذی (۳/ ۸۸) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ: ابوسعید خدری کی حدیث غیر محفوظ ہے، اور اسے ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۹۴) میں ذکر کیا ہے، اور اس کے معلول ہونے کی وجہیں ذکر کی ہیں۔

(۳) حدیث عائشہ: "وأم سلمةؓ" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۵۳) اور مسلم (۲/ ۷۸۱) نے ملتے جلتے الفاظ کے ذریعہ کی ہے۔

نے ارشادفرمایا:"من أصبح جنباً فلا صوم له" (جوشخص صبح کو جنبی رہےتو اس کا روزہ نہیں ہوگا) ،اوراسے نسخ پر یاافضل کی طرف رہنمائی پرمحمول کیا گیا ہے، یعنی مستحب یہ ہے کہ فجر سے قبل غسل کرلے،تاکہ روزہ کی ابتداہی سے پاکی پرر ہے(۱)۔

ششم:منہ میں تری:

۷٦-جس سے روزہ فاسدنہیں ہوتا ہے، وہ تری بھی ہے جوکلی کرنے کے بعدمنہ میں باقی رہ جاتی ہے،اگرروزہ داراسےتھوک کے ساتھ نگل جائے، بشرطیکہ پانی منہ میں ڈالنے کے بعدتھوک دے، اس لئے کہ پانی تھوک کےساتھ ملا ہوا ہے، پس محض چوسنے سےنہیں نکلےگا،اورتھوکنے میں مبالغہ شرط نہیں ہے کیونکہ اس کے بعد باقی رہنے والی چیزصرف تری اوررطوبت ہےجس سے بچنا ممکن نہیں ہے(۲)۔

ہفتم:دانتوں کےدرمیان کی چیز کونگل جانا:

۷۷-دانتوں کےدرمیان کی چیزکونگل جانا بشرطیکہ وہ تھوڑی مقدار میں ہو، روزہ کو فاسدنہیں کرے گا، کیونکہ یہ اس کےتھوک کے تابع ہے، اور اس لئے بھی کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، برخلاف اس صورت کہ جبکہ زیادہ ہو،اس لئے بھی کہ وہ دانتوں کےدرمیان باقی نہیں رہتاہےاوراس سے بچناممکن ہے۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۲؍ ٦۲۔
حدیث ابوہریرۃؓ:"من أصبح جنباً فلا صوم له" کی روایت بخاری (الفتح ۴؍ ۱۴۳)اورمسلم (۲؍ ۷۸۰)نےبھی اسی مفہوم میں کی ہے،اورنسائی نے الکبری(۲؍ ۲۳۲ا) میں "من أدركه الصبح وهو جنب فلا يصم" کےالفاظ سےاس کی روایت کی ہے۔
(۲) مراقی الفلاح رص ۳٦۱،الدرالمختارورد المختار ۲؍ ۹۸۔

قلیل وہ ہے جوچنے کی مقدار سےکم ہو،اوراگراس کے برابرہو توروزہ ٹوٹ جائے گا۔

امام زفر کا مذہب اوریہی شافعیہ کاایک قول ہےقلیل اورکثیر کے نگلنے سے مطلقاً روزہ فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ منہ خارج کےحکم میں ہے، اوراسی وجہ سے اس کا روزہ کلی کرنے سے فاسدنہیں ہوتا ہے،جیسا کہ مرغینانی نے کہا ہے،اوراگرتھوڑی سی چیز اپنے منہ کے باہر سے کھالےتو روزہ ٹوٹ جائے گا ،اسی طرح جب اپنے منہ کے اندر سے کھالے(توروزہ فاسدہوجائے گا)۔

شافعیہ کا دوسرا قول ہے کہ اس سے مطلقا روزہ فاسدنہیں ہوگا، اورشافعیہ اورحنابلہ نے دانتوں کے درمیان کی چیزکونگل جانے کی صورت میں روزہ کےنہ ٹوٹنے کے لئے دوشرطیں لگائیں ہیں:

اول: قصداًاس کونہ نگلے۔

دوم: اسے جدا کرنے اورتھوکنے سے عاجز ہو، کیونکہ اس میں وہ معذور ہے،کوتاہی کرنے والانہیں ہے، پس اگران دونوں پرقدرت ہوتو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا اگرچہ چنے سے کم ہو، کیونکہ اس کے پھینکنے میں کوئی مشقت نہیں ہےاوراس سے بچناممکن ہے۔

مالکیہ کا مذہب اس چیز سے جواس کے دانتوں سے اس کے پیٹ میں چلی جائے، روزہ فاسدنہ ہوگا، اگرچہ عمداً ہو، کیونکہ اس نے اسے ایسے وقت میں لیا جب اس کا لینا جائز تھا،جیسا کہ دسوقی کہتے ہیں،اورایک قول یہ ہے کہ روزہ نہیں ٹوٹے گا لیکن اگراس کوعمداً نگل جائےتو روزہ ٹوٹ جائے گا،البتہ اگروہ چیزاس کے پیٹ میں ازخود چلی جائےتو روزہ فاسدنہیں ہوگا(۱)۔

(۱) الدرالمختارورد المختار ۲؍ ۹۸- ۱۱۲، شروح الہدایہ ۲؍ ۲۵۸، اور اس میں دوسرے اقوال ہیں، اور یہ مرغینانی کے نزدیک مختار ہے، المحلی علی المنہاج ۲؍ ۵۷، الإقناع ۲؍ ۳۲۹، کشاف القناع ۲؍ ۳۲۱، روضۃ الطالبین ۲؍ ۳٦۱،المغنی والشرح الکبیر، ۳؍ ۴۲-۴۳،القوانین الفقہیہ رص ۸۰۔

ہشتم: مسوڑھا کا خون اور تھوک:

۷۸- اگر اس کا مسوڑھا خون آلود ہوجائے، اور اس کا تھوک اس کے حلق میں خون سے مل کر داخل ہوجائے، اور اس کے پیٹ تک نہ پہنچے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا اگر چہ خون تھوک پر غالب ہو، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، پس یہ دانتوں کے درمیان باقی رہنے والی چیز یا کلی کرنے کے بعد باقی ماندہ اثر کے درجہ میں ہوجائے گا، لیکن اگر اس کے پیٹ تک پہنچ جائے اور خون غالب ہو تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور اس پر قضا واجب ہوگی، کفارہ نہیں ہوگا، اور اگر تھوک غالب ہو تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اور اگر دونوں برابر ہوں تو قیاس یہ ہے کہ فاسد نہ ہو، اور استحسان یہ ہے کہ احتیاطاً فاسد ہوجائے گا[1]۔

اگر تھوک اس کے ہونٹوں پر نکل آئے پھر اسے نگل جائے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور "الخانیہ" میں ہے، بات وغیرہ کرتے وقت اس کے دونوں ہونٹ اس کے تھوک سے تر ہوجائیں اور وہ اسے نگل جائے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے[2]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ خون ملے ہوئے تھوک کے نگلنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ تھوک بدل گیا ہے، اور خون ناپاک ہے اس کا نگلنا جائز نہیں ہے، اور جب تک یہ بات ثابت نہ ہو جائے کہ اس نے ناپاک چیز کو نگل لیا ہے روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ اس تھوک کے نگلنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے جس میں نجاست ملی ہوئی نہ ہو[3]۔

(۱) البدائع ۲/۹۹، الدرالمختار، ردالمحتار ۲/۹۸، روضۃ الطالبین ۲/۳۵۹، کشاف القناع ۲/۳۲۸۔
(۲) مراقی الفلاح رص ۳۶۲۔
(۳) روضۃ الطالبین ۲/۳۵۹، کشاف القناع ۲/۳۲۹۔

نہم: بلغم کا نگلنا:

۷۹- بلغم وہ ہے جسے انسان اپنے حلق سے خاء معجمہ کے مخرج سے نکالتا ہے۔

فیومی نے کہا ہے کہ: اسی طرح ابن الاثیر نے اس میں قید لگائی ہے، اور اسی طرح مطرزی نے کہا ہے اور یہ اضافہ کیا ہے: وہ چیز جو گلا صاف کرنے کے وقت ناک کی جڑ سے نکلتی ہے[1]۔

حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کے نزدیک قول معتمد یہ ہے کہ: نخامہ سے چاہے وہ رینٹ ہو جو سر سے اترے یا بلغم ہو جو کھانسی یا گلا صاف کرنے کے ذریعہ نیچے سے چڑھے (جب تک کہ بلغم زیادہ نہ ہو)، مطلقاً روزہ فاسد نہ ہوگا۔

مالکیہ کی صراحت ہے کہ: بلغم سے مطلقاً فاسد نہیں ہوگا، اگر چہ زبان کے کنارے تک پہنچ جائے، اس لئے کہ اس میں مشقت ہے، خلیل کا اختلاف ہے جن کی رائے ہے کہ اس صورت میں جب اس کا پھینکنا ممکن ہو تو روزہ فاسد ہوجائے گا، بایں طور کہ حلق سے باہر آجائے، پھر اسے لوٹا لے اور اسے نگل جائے، اور اس پر قضا واجب ہوگی۔

امام احمد کی ایک روایت میں یہ ہے کہ: بلغم کا نگلنا روزہ کو فاسد نہیں کرے گا، کیونکہ یہ عادۃً منہ میں ہوتا ہے، باہر سے نہیں پہنچتا ہے، لہذا تھوک کے مشابہ ہوگا[2]۔

شافعیہ کے نزدیک یہ تفصیل ہے:

- اگر بلغم کو اندر سے نکالے اور اسے پھینک دے تو اصح قول کے

(۱) المصباح المنیر مادہ: "نخم"۔
(۲) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۲/۵۵، الدرالمختار وردالمحتار ۲/۱۰۱-۱۱۱، المغنی، الشرح الکبیر ۲/۴۳، جواہر الإکلیل ۱/۱۴۹، الشرح الکبیر للدردیر ۱/۵۲۵۔

مطابق اس سے کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس کی ضرورت بار بار پڑتی ہے، اور ایک قول کے مطابق اس سے روزہ فاسد ہوجائے گا جیسا کہ قئ کرنے سے۔

-اگر بلغم اپنے سے یا اس کے کھانسنے سے چڑھ جائے اور اسے پھینک دے تو بالیقین روزہ فاسد نہ ہوگا۔

-اگر اسے منھ کے ظاہری حصہ تک پہنچنے کے بعد نگل جائے تو یقینی طور پر روزہ فاسد ہوجائے گا۔

-اگر وہ منھ کے ظاہر میں حاصل ہوتو اسے حلق سے جدا کرنا اور پھینکنا واجب ہوگا، اور اگر اس پر قدرت کے باوجود اسے چھوڑ دے، اور وہ پیٹ تک پہنچ جائے تو اصح قول کے مطابق اس کی کوتاہی کی وجہ سے اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور ایک قول کے مطابق اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے کچھ نہیں کیا ہے۔ صرف فعل سے رک گیا ہے۔

-اگر اسے ظاہر منھ تک پہنچنے کے بعد نگل جائے تو یقینی طور پر اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا[1]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بلغم روزہ دار کے منھ میں آجائے تو اس کا نگلنا حرام ہے، اور اگر اسے نگل جائے تو روزہ فاسد ہوجائے گا، چاہے اس کے پیٹ میں ہو یا اس کے سینہ میں ہو، جبکہ وہ اس کے منھ تک پہنچ جائے، کیونکہ یہ منھ کے علاوہ سے ہے، لہذا قئ کے مشابہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اس سے بچنا ممکن ہے تو وہ خون کے مشابہ ہوگا[2]۔

اس اختلاف کی وجہ سے ابن الشحنہ نے متنبہ کیا ہے کہ: بلغم کو پھینک دینا مناسب ہے، تاکہ اس کا روزہ امام شافعی کے قول کے مطابق فاسد نہ ہو، اور اس کا روزہ بالاتفاق صحیح ہوجائے، اس لئے کہ وہ اس کے پھینکنے پر قادر ہے[1]۔

دہم: قئ:

۸۰ - قئ اپنے طور پر خارج ہو اور قئ جان بوجھ کر کی جائے دونوں کے درمیان فرق کیا جاتا ہے۔

پہلے کی تعبیر فقہاء اس طرح کرتے ہیں: اگر اس پر قئ غالب آجائے، یعنی روزہ دار پر قئ کا غلبہ ہوجائے۔

اگر قئ کا غلبہ ہوجائے تو اس سے روزہ کے فاسد نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، خواہ قئ کم ہو یا زیادہ ہو یعنی منھ بھر جائے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی نبی ﷺ سے روایت کردہ حدیث ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**من ذرعه القئ، فليس عليه قضاء، ومن استقاء عمداً فليقض**"[2] (جس پر قئ کا غلبہ ہو تو اس پر قضا واجب نہیں ہوگی، اور جو عمداً قئ کرے وہ قضا کرے)۔

اگر اس حالت میں روزہ دار کے کسی عمل کے بغیر از خود قئ لوٹ جائے اگرچہ منھ بھر ہو اور روزہ دار کو روزہ یاد ہو تو حنفیہ میں سے امام محمد کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور یہی ان حضرات کے نزدیک صحیح قول ہے، اس لئے کہ اس کی طرف سے عمل نہیں پایا گیا، اور اس لئے بھی کہ افطار کی صورت نہیں پائی گئی، اور یہ نگلنا ہے، اور اسی طرح اس کا معنی بھی نہیں پایا گیا، کیونکہ اس سے عادۃً غذا

---

(۱) شرح المحلی، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۵۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۰۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۲۹، الروض المربع ۱/ ۱۴۳، المغنی ۳/ ۴۳، الإنصاف ۲/ ۳۲۵-۳۲۶۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۳۶۲۔

(۲) حدیث: "من ذرعه القئ، فليس عليه قضاء" کی روایت ترمذی (۳/ ۸۹) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ: حدیث حسن غریب ہے۔

حاصل نہیں کی جاتی ہے بلکہ طبیعت اس سے نفرت کرتی ہے۔

امام ابو یوسف کے نزدیک اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، کیونکہ یہ خارج ہونے والی چیز ہے، یہاں تک کہ اس سے وضوٹوٹ جاتا ہے اور وہ داخل ہوگئی ہے۔

اور اگر اسے لوٹا لے یا چنے کے برابر یا اس سے زیادہ لوٹ جائے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا اس پر حنفیہ کا اتفاق ہے، اس لئے کہ قئی کے نکلنے کے بعد اس کو داخل کیا گیا ہے، تو فطر کی صورت پائی گئی، اور اس پر کفارہ نہیں ہوگا۔

اور اگر منھ بھر سے کم ہو اور لوٹ جائے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ یہ خارج نہیں ہے، اور داخل کرنے میں اس کا کوئی دخل بھی نہیں ہے۔

اور اگر اسے لوٹالے تو بھی امام ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ نکلنا نہیں پایا گیا، اور امام احمد کے نزدیک اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ داخل کرنے میں اس کی طرف سے عمل پایا گیا ہے[1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ قئی میں روزہ کو توڑنے والا اس کا واپس ہونا ہے، چاہے قئی کسی بیماری کی وجہ سے ہو، یا معدہ کے بھرے ہوئے ہونے کی وجہ سے ہو، کم ہو یا زیادہ بدلا ہوا ہو یا نہ ہو، عمداً واپس کرے یا سہواً روزہ کو فاسد کردے گا، اور اس پر قضا واجب ہوگی[2]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر قئی ازخود واپس ہوجائے تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا، کیونکہ وہ مکرہ کی طرح ہے، اور اگر اسے لوٹالے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، جیسا کہ اگر اسے منھ سے جدا ہونے کے

(۱) الہدایہ مع شروح ۲/ ۲۵۹-۲۶۰، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۱۱۰-۱۱۱۔

(۲) شرح الخرشی ۲/ ۲۵۰، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۲۵، القوانین الفقہیہ رص ۸۱۔

بعد لوٹالے[1]۔

۸۱- جان بوجھ کر قئی کرنا اس چیز کا عمداً نکالنا ہے جو پیٹ میں ہو، یا یہ بہ تکلف قئی کرنا ہے[2]، تو یہ روزہ کو فاسد کرنے والی چیز ہے، اور جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک قضا کو واجب کرنے والی ہے، کفارہ میں ان کے درمیان اختلاف ہے[3]۔

حنابلہ کے نزدیک ہے کہ عمداً قئی کرنے سے روزہ فاسد نہ ہوگا اگر منھ بھر کر نہ ہو، ابن عقیل نے کہا ہے کہ میرے نزدیک اس روایت کی کوئی دلیل نہیں ہے[4]۔

حنفیہ کے نزدیک عمداً قئی کرنے میں تفصیل ہے:

الف- اگر عمداً ہو، اور روزہ دار کو اپنا روزہ یاد ہو، بھولا ہوا نہ ہو، اور قئی اس کے منھ بھر ہو تو حدیث مذکور کی وجہ سے اس پر قضا واجب ہوگی، اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا، اور فطر کی صورت کے نہیں پائے جانے کی وجہ سے اس پر کفارہ نہیں ہوگا۔

ب- اور اگر وہ منھ بھر سے کم ہو تو اسی طرح امام محمد کے نزدیک اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ حدیث مطلق ہے، اور یہی ظاہر الروایہ ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک حکماً نہ نکلنے کی وجہ سے فاسد نہیں ہوگا، فقہاء حنفیہ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، پھر اگر وہ ازخود واپس ہوجائے تو ان کے نزدیک فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ پہلے نکلنا نہیں پایا گیا اور اگر اسے لوٹالے تو ان سے منقول ہے کہ: نہ نکلنے کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور یہی ان سے اصح روایت ہے، اور

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۲۱، دیکھئے: الروض المربع ۱/ ۱۴۰۔

(۲) المصباح المنیر، مختار الصحاح، النہایہ فی غریب الحدیث مادہ: ''قیٔ''۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۸۱، الإجماع لابن المنذر رص ۵۳، (طبع دار طیبہ الریاض)، المجموع ۶/ ۳۲۰، الإنصاف ۳/ ۳۰۰، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۵۵۔

(۴) الإنصاف ۳/ ۳۰۰۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ: یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ قی کھانا یا پت ہو اور اگر نکلنے والی چیز بلغم ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک روزہ کو فاسد نہیں کرے گی، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے[۱]۔

یازدہم: کھانے یا جماع کی حالت میں فجر کا طلوع ہونا:

۸۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر طلوع فجر اس حال میں ہو جائے کہ اس کے منہ میں کھانے یا پینے کی چیز ہو تو اسے پھینک دے، اس کا روزہ صحیح ہو جائے گا، اور اگر اس کو نگل جائے گا تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، اور یہی حکم حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس شخص کے بارے میں ہے جو بھول کر کھالے یا پی لے پھر روزہ یاد آ جائے اور اگر وہ اس کے پھینکنے میں جلدی کرے تو اس کا روزہ صحیح ہو جائے گا اور اگر کوئی چیز اس کے پیٹ میں اس کے اختیار کے بغیر چلی جائے تو حنابلہ کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور یہی شافعیہ کے نزدیک صحیح ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ: اگر کوئی چیز اس میں سے اس کے پیٹ میں پہنچ جائے اگر چہ وہ غالب آ جائے، اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا[۲]۔

اور جب کھینچ لیا اور اگر طلوع فجر کے وقت فوری طور پر عضو تناسل نکال لے اور جماع چھوڑ دے تو حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور قلیوبی نے یہ قید لگائی ہے کہ عضو نکالنے سے وہ لذت کا ارادہ نہ کرے ورنہ اس کا روزہ باطل ہو جائے گا، یہاں تک کہ اگر نکالنے کے بعد منی آ جائے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اور اس کا روزہ صحیح ہو جائے گا، کیونکہ یہ احتلام کی طرح ہے، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، اور اس لئے کہ وہ مباح مباشرت کی وجہ سے پیدا ہوا ہے جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں[۱]۔

مالکیہ کا مشہور مذہب: یہ ہے کہ اگر وہ طلوع فجر کے وقت عضو تناسل نکال لے، اور طلوع کی حالت میں منی خارج کرے (نہ تو اس کے پہلے اور نہ اس کے بعد) تو قضا نہیں ہوگی، کیونکہ اس کے بعد دن ہے، اور اس سے قبل رات ہے، اور نکالنا وطی نہیں ہے[۲]۔

مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ قضا واجب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا نکالنے کو جماع قرار دیا جائے گا یا جماع قرار نہیں دیا جائے گا؟ اور اسی وجہ سے ان حضرات نے کہا ہے کہ: جس شخص پر اس حال میں طلوع فجر ہو گیا ہو کہ (اور وہ جماع کر رہا ہو) تو اس پر قضا واجب ہوگی، اور ایک قول ہے کہ کفارہ بھی واجب ہوگا[۳]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عضو نکالنا جماع ہے، پس جس شخص پر اس حال میں طلوع فجر ہو جائے کہ وہ جماع کر رہا ہو اور وہ ابتداء طلوع فجر کے ساتھ فوراً نکال لے تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے، کیونکہ وہ نکالنے سے لطف اندوز ہوتا ہے، جیسا کہ داخل کرنے سے لطف اندوز ہوتا ہے، جیسا کہ اگر طلوع فجر کے بعد اس حالت پر باقی رہے[۴]۔

اگر طلوع فجر کے بعد جماع کی حالت میں رہ جائے تو اس کا

---

(۱) الہدایہ مع شروح ۲/ ۲٦۰، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۱۱۱، مراقی الفلاح رص ۳٦۲، فتح القدیر ۲/ ۲٦۰۔

(۲) الإنصاف ۳/ ۳۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۳٦۴، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۹۹۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۵۹، الدر المختار ۲/ ۹۹، البدائع ۲/ ۹۴۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۲۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۸۱۔

(۴) کشاف القناع ۲/ ۳۲۵۔

روزہ باطل ہوجائے گا، اگر چہ اس کو اس کے طلوع کا علم نہ ہو۔

اس حالت میں ٹھہرنے اور باقی رہنے کی صورت میں وجوب کفارہ کے بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ مذہب حنفیہ میں ظاہر الروایہ اور شافعیہ کا راجح مذہب ہے کہ کفارہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ کفارہ روزہ کو فاسد کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور جماع کی حالت میں روزہ نہیں ہے تو اس کا فاسد کرنا ناممکن ہوگا لہذا کفارہ واجب نہیں ہوگا، یا جیسا کہ نووی نے کہا ہے: اس کا ٹھہرنا روزہ کے باطل ہونے کے بعد ہے۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ کفارہ واجب ہوگا [۱]۔

روزہ کی مکروہات:

۸۳- عام طور پر (اختلاف کے ساتھ) حسب ذیل چیزیں روزہ دار کے لئے مکروہ ہیں:

الف- بلا عذر کسی چیز کا چکھنا، اس لئے کہ اس میں روزہ کے فاسد ہونے کا خطرہ ہے، اگر چہ نفلی روزہ ہو یہ حنفیہ کا مذہب ہے، کیونکہ نفلی روزہ کو شروع کرنے کے بعد باطل کرنا حرام ہے، اور مطلق مکروہ کہنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر مکروہ تحریمی ہے۔

اور بچہ کے لئے کھانا چبانا عذر ہے، اگر ماں کے لئے اس سے کوئی چارہ کار نہ ہو، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور اگر اس کے لئے چارہ کار ہو تو مکروہ ہے۔

دودھ اور شہد کو خریدتے وقت عمدہ اور خراب کو جاننے کے لئے چکھنا عذر نہیں ہے، لہذا یہ مکروہ ہوگا، اور اسی طرح کھانے کے اعتدال کے صحیح ہونے کو معلوم کرنے کے لئے اس کا چکھنا ہے، اگر چہ کھانا بنانے والا کرے۔

لیکن امام احمد سے ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ مجھے یہ پسند ہے کہ کھانا چکھنے سے پرہیز کرے اور اگر چکھ لے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بلکہ بعض حنابلہ نے کہا ہے کہ: منصوص یہ ہے کہ اس میں حاجت اور مصلحت کی بنیاد پر کوئی حرج نہیں ہے، اور ابن عقیل وغیرہ نے اس کو مختار کہا ہے، ورنہ مکروہ ہوگا۔

اگر چکھی جانے والی چیز کا مزہ اپنے حلق میں پائے تو روزہ فاسد ہوجائے گا [۱]۔

ب- گوند چبانا مکروہ ہے، جس کے اجزاء جدا نہیں ہوتے، لہذا اس کا کوئی جزء پیٹ تک نہیں پہنچتا ہے۔

کراہت کی وجہ یہ ہے کہ اس پر روزہ توڑنے کا الزام آئے گا، چاہے وہ مرد ہو یا عورت حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: "اس چیز سے بچو عقل جس کا انکار کرتی ہے، اگر چہ تمہارے پاس اس کا عذر موجود ہو"۔

لیکن وہ چیز جس کے اجزاء بکھر جاتے ہیں اس کا چبانا حرام ہوگا، اگر چہ اپنے تھوک کو نہ نگلے، گمان کو یقین کا درجہ دیا جائے گا اور اگر وہ بکھر جائے، اور اس کا کچھ حصہ عمداً اس کے پیٹ میں پہنچ جائے تو روزہ فاسد ہوجائے گا، اور اگر پہنچنے میں شک ہو تو روزہ فاسد نہ ہوگا [۲]۔

ج- اگر اسے اپنے نفس پر انزال یا جماع جیسی فاسد کرنے والی چیز میں مبتلا ہوجانے کا اندیشہ ہو تو بوسہ لینا مکروہ ہوگا۔ اور تفصیل کے لئے اصطلاح: "تقبیل" فقرہ ر ۱۷ ملاحظہ ہو۔

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲ر ۹۹، روضۃ الطالبین ۲ر ۳۶۴- ۳۶۵، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۲ر ۵۹۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۷۱، الہدایہ مع شروح ۲ر ۲۶۸، الشرح الکبیر للدردیر ار ۵۱۷، المجموع ۶ر ۳۵۴، کشاف القناع ۲ر ۳۲۹۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۳۷۱، الدر المختار ۲ر ۱۱۲، جواہر الإکلیل ار ۱۴۷، کشاف القناع ۲ر ۳۲۹، المحلی علی المنہاج ۲ر ۶۲۔

د- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مباشرت، معانقہ، دواعی وطی (جیسے چھونا، اور بار بار دیکھنا) ان کا حکم بوسہ کے حکم کی طرح ہے، جس کا ذکر گذرا۔

حنفیہ نے خاص طور پر مباشرت فاحشہ کو مکروہ تحریمی کہا ہے، اور اس کی صورت ان حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ مرد وعورت دونوں اس طرح معانقہ کریں کہ دونوں ننگے ہوں اور مرد کی شرمگاہ عورت کی شرمگاہ کو چھوئے، اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ صحیح یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے اگر چہ اسے اپنے نفس پر انزال اور جماع کا اندیشہ نہ ہو "طحطاوی" اور "ابن عابدین" نے نقل کیا ہے کہ اس کے مکروہ ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اسی طرح بوسۂ فاحشہ ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ مرد اس کے ہونٹ کو چوسے تو علی الاطلاق مکروہ ہوگا[1]۔

ھ- پچھنا لگوانا، اور یہ بھی فی الجملہ روزہ دار کے لئے مکروہ ہے، اور یہ خراب خون کو جسم سے چوس کر یا نشتر لگا کر نکالنا ہے۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ: پچھنا لگانے والے اور لگوانے والے کا روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے، لیکن اسے عام طور پر مکروہ قرار دیا ہے۔

حنفیہ نے کہا: اگر روزہ دار کو اپنے نفس پر کمزوری کا اندیشہ نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر کمزوری کا اندیشہ ہو تو مکروہ ہوگا، اور شیخ الاسلام نے کراہت کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ ایسی کمزوری ہوجائے کہ جس کی وجہ سے روزہ توڑنے کی حاجت ہو[2]۔

مالکیہ نے کہا: اگر مریض اور تندرست کو پچھنا لگانے میں اپنی

(۱) مراقی الفلاح رص ۳۷۲، الدر المختار ورد المحتار ۲ر ۱۱۲- ۱۱۳، الفتاوی الہندیہ ۱ر ۲۰۰، الإقناع ۲ر ۳۳۱، کشاف القناع ۲ر ۳۳۰، المجموع ۶ر ۳۲۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۳ر ۴۰، الإنصاف للمرداوی ۳ر ۳۱۵۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱ر ۱۹۹- ۲۰۰۔

سلامتی کا یقین یا ظن غالب ہو تو ان کے لئے پچھنا لگوانا جائز ہوگا، اور اگر ان دونوں کی عدم سلامتی کا یقین یا ظن غالب ہو تو ان کے لئے حرام ہوگا، اور شک کی حالت میں مریض کے لئے مکروہ اور تندرست کے لئے جائز ہوگا۔

فقہاء نے کہا ہے کہ ممانعت کا محل یہ ہے کہ اگر اس کی تاخیر سے بیمار کو ہلاکت یا سخت تکلیف کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ اس کا کرنا واجب ہوگا، اگر چہ اس کی وجہ سے روزہ توڑنا پڑے، اور اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا[1]۔

شافعیہ نے کہا: پچھنا لگانے والے اور پچھنا لگوانے والے کے لئے اس سے پرہیز کرنا مستحب ہے، کیونکہ یہ اسے کمزور کردے گا۔

امام شافعی نے "الام" میں کہا ہے کہ اگر کوئی آدمی روزہ کی حالت میں بچنے کے لئے پچھنا لگوانا چھوڑ دے تو میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے، اور اگر پچھنا لگوالے تو میرا خیال ہے کہ اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔

نووی نے خطابی سے نقل کیا ہے کہ پچھنا لگوانے والا بسا اوقات کمزور ہوجاتا ہے، اور اس کو مشقت لاحق ہوتی ہے اور وہ روزہ سے عاجز ہوجاتا ہے، لہذا اس کے سبب سے روزہ توڑ دیتا ہے اور پچھنا لگانے والے کے پیٹ میں کبھی خون کا کچھ حصہ پہنچ جاتا ہے[2]۔

پچھنا لگوانے کی وجہ سے روزہ فاسد نہ ہونے کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: **"أن النبي ﷺ احتجم وهو محرم، واحتجم وهو صائم"**[3] (نبی ﷺ نے پچھنا لگوایا

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱ر ۵۱۸۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲ر ۵۹- ۶۲، الام للشافعی (۲ر ۹۷ طبع دار المعرفہ بیروت) المہذب مع المجموع ۶ر ۳۴۹- ۳۵۲۔

(۳) حدیث ابن عباس: "احتجم وهو محرم، واحتجم وهو صائم......" کی روایت بخاری (الفتح ۴ر ۱۷۴) نے کی ہے۔

حالانکہ آپ ﷺ محرم تھے، اورآپ ﷺ نے پچھنا لگوایا حالانکہ آپ ﷺ روزہ دار تھے)۔

پچھنا لگوانے کے مکروہ ہونے کی دلیل ثابت البنانی کی حدیث ہے کہ انہوں نے حضرت انس بن مالکؓ سے کہا کہ: "أكنتم تكرهون الحجامة للصائم على عهد النبي ﷺ؟ قال: لا، إلا من أجل الضعف" (۱) (کیا آپ حضرات نبی ﷺ کے زمانہ میں روزہ دار کے لئے پچھنا لگانے کو مکروہ سمجھتے تھے انہوں نے فرمایا: نہیں، مگر کمزوری کی وجہ سے)۔

نیز فقہاء نے کہا ہے کہ: یہ بدن سے نکلنے والا خون ہے، پس فصد کھولوانے کے مشابہ ہوگا (۲)۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: پچھنا لگانے کی وجہ سے پچھنا لگوانے والے اور لگانے والے دونوں کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ حضرت رافع بن خدیج کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أفطر الحاجم والمحجوم" (۳) (پچھنا لگوانے والے اور لگانے والے کا روزہ فاسد ہے)۔

مرداوی نے کہا ہے کہ: ہمارے علم کے مطابق اصحاب میں سے کسی نے پچھنا لگوانے والے اور لگانے والے کے درمیان روزہ کے فاسد ہونے اور فاسد نہ ہونے میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

شوکانی نے کہا ہے کہ: احادیث میں اس طرح تطبیق دی جائے گی کہ پچھنا لگوانا اس شخص کے حق میں مکروہ ہوگا جو اس کی وجہ سے کمزور ہوجائے، اور کراہت اس صورت میں بڑھ جائے گی جبکہ ضعف اس حد تک پہنچ جائے کہ یہ روزہ توڑنے کا سبب بن جائے، اور اس شخص کے حق میں مکروہ نہیں ہوگا جو اس کی وجہ سے کمزور نہ ہو، بہرحال روزہ دار کے لئے پچھنا لگوانے سے بچنا زیادہ بہتر ہے (۱)۔

فصد کھولوانے کے بارے میں حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ پچھنا لگوانے کی طرح وہ بھی مکروہ ہے، اسی طرح ہر دشوار عمل مکروہ ہے، اور ہر وہ عمل بھی مکروہ ہے جس کی وجہ سے اسے گمان ہو کہ وہ روزہ سے کمزور ہوجائے گا، اور اسی طرح مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ: فصد کھولوانا پچھنا لگوانے کی طرح ہے۔

البتہ حنابلہ جنہوں نے کہا ہے کہ: پچھنا لگوانے سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ: فصد کھولوانے اور نشتر لگوانے کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور نہ اپنے خون کو نکسیر کے ذریعہ نکالنے سے، کیونکہ اس میں نص نہیں ہے، اور قیاس اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔

ان کے ایک قول میں (جسے شیخ تقی الدین نے مختار کہا ہے)، یہ ہے کہ: فصد کھولوانے والے کا روزہ فاسد ہوگا، فصد کھولنے والے کا روزہ فاسد نہ ہوگا، اسی طرح نکسیر وغیرہ سے اپنے خون نکالنے کی وجہ سے ان کے نزدیک مختار یہ ہے کہ اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا (۲)۔

و- روزہ میں غرارہ کرنے اور ناک میں پانی چڑھانے میں مبالغہ کرنا مکروہ ہے۔

غرارہ کرنے میں پانی کو حلق کے آخری سرے تک پہنچانے میں اور ناک میں پانی چڑھانے میں ناک کے کنارے کے اوپر تک پانی پہنچانے میں مبالغہ ہوگا۔

اس لئے کہ حضرت لقیط بن صبرہؓ کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ

(۱) حدیث ثابت البنانی: "أنه قال لأنس بن مالك: أكنتم تكرهون الحجامة للصائم......" کی روایت بخاری (الفتح ۴؍ ۱۷۴) نے کی ہے۔
(۲) المغنی، الشرح الکبیر ۳؍ ۴۰۔
(۳) حدیث: "أفطر الحاجم والمحجوم" کی روایت ترمذی (۳؍ ۱۳۵) نے کی ہے اور کہا ہے کہ: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) الإنصاف ۳؍ ۳۰۲، نیل الاوطار ۴؍ ۲۰۳۔
(۲) مراقی الفلاح رص ۳۷۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱؍ ۵۱۸، الإقناع ۲؍ ۳۳۴، شرح المحلی علی المنہاج ۲؍ ۶۲، کشاف القناع ۲؍ ۳۲۰، الروض المربع ۱؍ ۱۴۰-۱۴۱، الإنصاف ۳؍ ۳۰۳۔

نے ان سے فرمایا: "بالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً" [۱] (ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرو، الا یہ کہ تم روزہ دار ہو) اور یہ اس لئے ہے کہ اس کے روزہ کے فاسد ہونے کا اندیشہ ہے۔

مکروہات کے قبیل سے جنہیں مالکیہ نے شمار کیا ہے، بیکار بات اور بیکار عمل ہے، اور ہر تازہ چیز کو جس کا مزہ ہو، اپنے منھ میں داخل کرنا، اگر چہ اسے تھوک دے، اور دن میں بہت زیادہ سونا ہے [۲]۔

وہ چیزیں جو روزہ میں مکروہ نہیں ہیں:

۸۴ - فی الجملہ روزہ دار کے لئے حسب ذیل چیزیں مکروہ نہیں ہیں، ان میں سے بعض میں اختلاف ہے:

الف - حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک سرمہ لگانا مکروہ نہیں ہے، بلکہ انہوں نے اس کی اجازت دی ہے اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ اس کی وجہ سے اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا، اگر چہ اس کا مزہ اپنے حلق میں پائے، نووی نے کہا ہے کہ: کیونکہ آنکھ اندرونی حصہ نہیں ہے اور نہ اس سے حلق تک کوئی راستہ ہے [۳]۔

ان حضرات نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ وہ فرماتی ہیں: "اكتحل رسول الله ﷺ وهو صائم" [۴] (نبی ﷺ نے سرمہ استعمال فرمایا، حالانکہ آپ ﷺ روزہ دار تھے)، نیز حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے ارشاد فرمایا: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: اشتكت عيني، أفأكتحل وأنا صائم؟ قال: نعم" [۱] (ایک شخص نبی ﷺ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ میری آنکھ میں تکلیف ہے کیا میں روزہ کی حالت میں سرمہ لگا سکتا ہوں؟ آپ نے فرمایا: ہاں!)۔

سرمہ لگانے کے بارے میں مالکیہ کو تردد ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے کہ: اگر اس میں سے کچھ اندر داخل ہوجائے تو روزہ فاسد ہوجائے گا، ورنہ فاسد نہیں ہوگا، اور ابو مصعب نے کہا ہے کہ: اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور ابو القاسم نے مطلقاً اس سے منع کیا ہے۔

ابو الحسن نے کہا ہے کہ: اگر یہ بات ثابت ہوجائے کہ وہ حلق تک پہنچتا ہے، تو اس کے لئے یہ کرنا درست نہیں ہوگا، اور اگر شک ہو تو مکروہ ہوگا، اور وہ اپنے روزہ پر قائم رہے گا، اور اس پر قضا واجب ہوگی، اور اگر یقین ہو کہ وہ نہیں پہنچتا ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔

امام مالک نے "المدونہ" میں کہا ہے کہ: اگر وہ اس کے حلق میں داخل ہوجائے اور وہ جان لے کہ سرمہ اس کے حلق میں پہنچ گیا ہے تو اس پر قضا واجب ہوگی اور کفارہ واجب نہیں ہوگا، اور اگر حلق تک اس کا نہ پہنچنا ثابت ہوجائے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، جیسے رات کو اس کا سرمہ لگانا، اور دن میں اس کا حلق میں اترنا، تو اس صورت میں اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا [۲]۔

---

(۱) حدیث لقیط بن صبرۃ: "بالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائما" کی روایت ترمذی (۱۴۶/۳) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۸۷۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۲۶۹، رد المحتار ۲/ ۱۱۳-۱۱۴، المہذب ۱/ ۳۴۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۵۷۔

(۴) حدیث عائشہ: "اكتحل النبي ﷺ وهو صائم ......" کی روایت ابن ماجہ (۵۳۶/۱) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ ۱/ ۲۹۹، میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث انس: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: اشتكت عيني......" کی روایت ترمذی (۹۶/۳) نے کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی سند قوی نہیں ہے، اور نبی ﷺ سے اس باب میں کوئی صحیح حدیث منقول نہیں ہے۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/ ۲۴۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۹، القوانین الفقہیہ

نیز یہ حنابلہ کا مذہب ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے کہ: اگر کسی ایسی چیز کا سرمہ لگائے جو اس کے حلق تک پہنچتی ہے، اور اس تک اس کا پہنچنا ثابت ہو جائے تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا، اور یہی صحیح مذہب ہے، اور ان حضرات نے نبی ﷺ کے اس حکم سے استدلال کیا ہے: "أمر بالإثمد المروح عند النوم، وقال: ليتقه الصائم"[1] (نبی ﷺ نے سونے کے وقت اثمد کے استعمال کا حکم فرمایا جو آرام دہ ہوتا ہے، اور فرمایا: اس سے روزہ دار کو بچنا چاہئے)، اور اس لئے کہ آنکھ منفذ ہے لیکن معتاد نہیں ہے اور ناک کے ذریعہ پہنچنے والی چیز کی طرح ہے۔

اور شیخ تقی الدین نے اختیار کیا ہے کہ: اس کی وجہ سے روزہ فاسد نہ ہوگا[2]۔

ب- آنکھ میں دوا ڈالنا، اور پپوٹوں میں تیل لگانا یا آنکھ میں تیل کے ساتھ دوا رکھنا روزہ کو فاسد نہیں کرے گا، کیونکہ یہ اس کے منافی نہیں ہے، اگر چہ اس کا مزہ اپنے حلق میں پائے، اور یہی حنفیہ کے نزدیک اصح ہے، اور شافعیہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حضرات حنفیہ کی موافقت کرتے ہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: آنکھ میں دوا ڈالنا روزہ کو فاسد کر دیتا ہے بشرطے کہ وہ حلق میں پہنچ جائے، کیونکہ آنکھ منفذ ہے اگر چہ معتاد نہیں ہے[3]۔

ر ص ۸۰، المدونہ ۱/ ۱۹۷۔

(۱) حدیث: "أمر النبي ﷺ بالأثمد المروح عند النوم......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۷۶) نے کی ہے، پھر کہا ہے کہ: مجھ سے یحییٰ بن معین نے کہا ہے کہ: یہ حدیث منکر ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۴۵۷) میں ابن عبدالہادی صاحب التنقیح سے نقل کیا ہے کہ: انہوں نے اسے دوراویوں کے مجہول ہونے کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۸، الإنصاف ۳/ ۲۹۹-۳۰۰۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۳، مراقی الفلاح ر ص ۳۶۱، القوانین الفقہیہ ۸۰،

ج- مونچھ وغیرہ، جیسے سر، اور پیٹ میں تیل لگانا، حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس سے روزہ فاسد نہ ہوگا، اگر چہ اس کے پیٹ تک مسام کے جذب کرنے سے پہنچے، کیونکہ یہ کھلے ہوئے منفذ کے ذریعہ نہیں پہنچا، اور اس لئے بھی کہ اس میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو روزہ کے منافی ہو اور اس لئے بھی کہ (جیسا کہ مرغینانی کہتے ہیں)، یہ ایک قسم کا فائدہ اٹھانا ہے اور روزہ کے ممنوعات میں سے نہیں ہے[1]۔

لیکن مالکیہ نے کہا ہے کہ: جو شخص دن میں اپنے سر میں تیل لگائے اور اس کا مزہ اپنے حلق میں پائے یا اپنے سر میں دن میں مہندی رکھے، اور اس کا مزہ اپنے حلق میں محسوس کرے تو مشہور مذہب ہے کہ قضا واجب ہوگی اگر چہ دردیر نے کہا ہے کہ اس پر قضا واجب نہیں ہوگی، اور معتبر ان کے نزدیک: بہنے والی چیز کا حلق میں پہنچنا ہے اگر چہ منھ کے علاوہ راستہ سے ہو، باوجودیکہ ان حضرات نے یہ کہا ہے کہ: پیٹ کے زخم میں تیل ڈالنے سے قضا نہیں ہوگی، اور یہ وہ زخم ہے جو پیٹ تک پہنچتا ہے، کیونکہ یہ کھانے کی طرح داخل نہیں ہوتا ہے[2]۔

د- مسواک کرنا، فقہاء کی رائے ہے کہ دن کی ابتدا میں خشک لکڑی کے ذریعہ مسواک کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک زوال کے بعد بھی مکروہ نہیں ہے، اور یہی شافعیہ کے نزدیک نفل روزہ میں ایک قول ہے، تاکہ ریاء سے زیادہ دور ہو، اور حنابلہ کے نزدیک ایک روایت دن کے آخر کی ہے، بلکہ متقدمین حضرات نے صراحت کی ہے کہ دن کے آخیر میں اور اس کے اول

الروضہ ۲/ ۳۵۷، الروض المربع ۱/ ۱۴۰۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۵۸۸، مراقی الفلاح ر ص ۳۷۲، الدر المختار ۲/ ۱۱۳، الہدایہ مع شروح ۲/ ۲۶۹۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر، تصرف کے ساتھ ۱/ ۵۲۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۲۔

میں مسواک کرنا سنت ہے[1]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من خير خصال الصائم السواک**"[2] (روزہ دار کی ایک بہترین خصلت مسواک کرنا ہے)۔

اور حضرت عامر بن ربیعہؓ کا قول ہے: "**رأيت النبي ﷺ مالا أحصي، يتسوک وهو صائم**"[3] (میں نے نبی ﷺ کو اتنی بار دیکھا کہ شمار نہیں کرسکتا، کہ آپ ﷺ روزہ کی حالت میں مسواک کرتے تھے)۔

ان احادیث میں مطلق مسواک کرنے کا ذکر ہے، لہذا مسواک کرنا مسنون ہوگا، اگر چہ تازہ ہو یا پانی سے تر کی گئی ہو، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، ایک روایت کے مطابق تازہ لکڑی سے مسواک ان کے نزدیک مکروہ ہے، اور امام احمد کی ایک روایت میں پانی سے تر کی ہوئی مسواک مکروہ ہے، اس احتمال کی وجہ سے کہ اس کا کوئی جز، اس کے حلق میں پہنچ جائے، اور اس کا روزہ فاسد ہوجائے، اور امام احمد سے منقول ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے۔

مالکیہ نے اس کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس میں سے کچھ اندر داخل نہ ہو، اگر کچھ اندر اتر جائے تو مکروہ ہوگا، اور اگر حلق تک پہنچ جائے تو روزہ فاسد ہوجائے گا۔

(۱) المغنی ۳/ ۴۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۸۔

(۲) حدیث: "من خير خصال الصائم السواک" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۳۶)، دارقطنی (۲/ ۲۰۳) اور البیہقی (۴/ ۲۷۲) نے کی ہے اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، دارقطنی اور بیہقی نے اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۳) حدیث عامر بن ربیعہ: "رأيت النبي ﷺ مالا أحصي يتسوک وهو صائم" کی روایت ترمذی (۳/ ۹۵) نے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۴/ ۱۵۸) میں متعدد افراد سے اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کو نقل کیا ہے۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ زوال کے بعد مسواک چھوڑ دینا سنت ہے، اور اگر مسواک کرے گا تو تر اور خشک میں کوئی فرق نہیں ہے، اس شرط کے ساتھ کہ اس کے کسی جزء یا اس کی رطوبت کو نگلنے سے پرہیز کرے[1]۔

امام احمد نے شام کے وقت مسواک چھوڑنے کو مستحب قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "**خلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسک الأذفر**"[2] (روزہ دار کے منہ کی بو اللہ کے نزدیک نہایت ہی عمدہ مشک کی خوشبو سے زیادہ پسندیدہ ہے)، اس خوشبو کی وجہ سے میرے نزدیک روزہ دار کے لئے بہتر نہیں ہے کہ شام کے وقت مسواک کرے[3]۔

ان سے تازہ لکڑی کے ذریعہ مسواک کرنے میں دو روایتیں ہیں، ایک کراہت کی ہے جیسا کہ گذرا، اور دوسری یہ ہے کہ: مکروہ نہیں ہے۔ ابن قدامہ نے کہا ہے: علماء کی رائے ہے کہ اگر لکڑی خشک ہو تو دن کے اول حصہ میں مسواک کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں[4]۔

ھ- وضو اور غسل کے علاوہ میں غرارہ کرنا اور ناک میں پانی چڑھانا مکروہ نہیں ہے، اور اس کی وجہ سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔

(۱) مراقی الفلاح و حاشیۃ الطحطاوی رص ۳۷۲-۳۷۳، الہدایہ مع شروح ۲/ ۲۷۰-۲۷۱، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۱۱۴، المغنی ۳/ ۴۶، القوانین الفقہیہ رص ۸۰، حاشیۃ الدسوقی علی الدردیر ۱/ ۵۳۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۸۔

(۲) المسک الأذفر: "نہایت ہی عمدہ مشک ہے"۔ القاموس المحیط مادہ: "ذفر"۔ اور حدیث "خلوف فم الصائم......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۰۳) اور مسلم (۲/ ۸۰۷) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، مگر مسلم میں ان کا قول "الاذفر" نہیں ہے۔

(۳) المغنی ۳/ ۴۶۔

(۴) المغنی ۲/ ۴۶، اور اس کے بعد کے صفحات۔

مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ پیاس وغیرہ کی وجہ سے ہو، اور بلا وجہ اس کو مکروہ کہا ہے، کیونکہ اس میں دھوکہ دینا اور خطرہ میں ڈالنا ہے، اور یہ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ پانی کا کچھ حصہ حلق میں پہنچ جائے تو اس وقت روزہ فاسد ہوجائے گا[۱]۔

حدیث میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے: "أنه سأل النبي ﷺ عن القبلة للصائم؟ فقال: أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟ قلت: لابأس! قال: فمه"[۲] (انہوں نے نبی ﷺ سے روزہ دار کے لئے بوسہ لینے کے بارے میں دریافت فرمایا: تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تمہارا کیا خیال ہے کہ اگر تم پانی سے کلی کرو حالانکہ تم روزہ سے ہو، میں نے عرض کیا، کوئی حرج نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا ٹھیک ہے (نرمی اختیار کرو))۔

اس لئے بھی کہ منہ خارج کے حکم میں ہے، اس تک پہنچنے والی چیز سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے، جیسے ناک اور آنکھ۔

اور اس کے ساتھ ابن قدامہ نے کہا ہے کہ: غرارہ کرنا اگر حاجت کی بنیاد پر ہو جیسے حاجت کے وقت اپنے منہ کو دھونے کے لئے ہو، تو اس کا حکم طہارت کے لئے غرارہ کی طرح ہوگا، اور اگر عبث ہو تو یا پیاس کی وجہ سے غرارہ کرے تو مکروہ ہوگا[۳]۔

اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ گرمی اور پیاس کی وجہ سے اپنے سر پر پانی ڈالے، اس لئے کہ ایک صحابی رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "لقد رأيت رسول الله ﷺ بالعرج، يصب الماء على رأسه وهو صائم، من العطش أو من الحر"[۱] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو عرج میں اپنے سر پر پانی ڈالتے ہوئے دیکھا، حالانکہ آپ ﷺ روزہ سے تھے یہ پیاس کی وجہ سے تھا یا گرمی کی وجہ سے)۔

اسی طرح اس حدیث کی بنا پر حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول کے مطابق ٹھنڈک حاصل کرنے اور گرمی دور کرنے کے لئے پانی سے تر کپڑے کو لپیٹنا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کے ذریعہ عبادت پر تعاون حاصل کیا جاتا ہے، اور بیقراری اور تنگی کو دور کیا جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے اسے مکروہ قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں عبادت کی ادائیگی میں بے قراری کا اظہار ہے[۲]۔

و- روزہ دار کا غسل کرنا مکروہ نہیں ہے اور ٹھنڈک حاصل کرنے کی غرض سے بھی اس میں حنفیہ کے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے، ان دونوں نے فرمایا: "نشهد على رسول الله ﷺ إن كان ليصبح جنبا من غير احتلام، ثم يغتسل ثم يصوم"[۳] (ہم رسول اللہ ﷺ کے بارے میں اس کی گواہی دیتے ہیں کہ آپ ﷺ احتلام کے بغیر جنابت کی حالت میں صبح کرتے تھے، پھر غسل فرماتے پھر روزہ رکھتے)۔

حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ماہ رمضان

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۳۴۔

(۲) حدیث عمر: "أنه سأل النبي ﷺ عن القبلة للصائم......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۷۹-۷۸۰) اور الحاکم (۱/ ۴۳۱) نے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) المغنی ۳/ ۴۴-۴۵۔

---

(۱) حدیث بعض أصحاب النبی ﷺ: "لقد رأيت رسول الله ﷺ بالعرج......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۶۹) اور حاکم (۱/ ۴۳۲) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کے صحیح ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۳۷۳، الدرالمختار وردالمحتار ۲/ ۱۱۴۔

(۳) حدیث عائشہ وأم سلمہ: "نشهد على رسول الله ﷺ إن كان ليصبح جنبا......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۵۳) اور مسلم (۲/ ۷۸۱) نے ملتے جلتے الفاظ سے کی ہے۔

میں روزہ کی حالت میں حمام میں وہ اور ان کے اصحاب داخل ہوتے۔

پانی میں غوطہ لگانا، اگر اس کا اندیشہ نہ ہو کہ پانی اس کے کانوں میں داخل ہوجائے گا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور بعض فقہاء نے اسراف، تجاوز، یا عبث کی حالت میں روزہ کے فاسد ہونے کے اندیشہ سے اس کو مکروہ کہا ہے[۱]۔

روزہ توڑنے پر مرتب ہونے والے آثار:

۸۵- فقہاء نے روزہ توڑنے پر مرتب ہونے والے آثار کو چند امور میں منحصر کیا ہے، ان میں سے قضا کفارہ کبری اور کفارہ صغری ہے (اور یہ فدیہ ہے) اور دن کے باقی حصہ میں رکنا تسلسل کو ختم کرنا اور عقوبت ہے[۲]۔

اول: قضا:

۸۶- جو شخص رمضان کے دنوں میں روزہ نہ رکھے (جیسے مریض اور مسافر)، تو وہ فوت شدہ روزہ کی گنتی کے لحاظ سے قضا کرے گا، کیونکہ قضا فوت شدہ روزوں کے گنتی کے اعتبار سے واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"[۳] (اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو، تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))۔

جس کا پورے رمضان کا روزہ چھوٹ جائے تو وہ پورے مہینہ کی

(۱) مراقی الفلاح رص ۳۷۳، الدر المختار ورد المحتار ۲ر ۱۱۴، المغنی ۳ر ۴۵، روضۃ الطالبین ۲ر ۳۶۱۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۸۳۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۱۸۵، کشاف القناع ۲ر ۳۳۳۔

قضا کرے گا، چاہے اسے مہینہ کی ابتدا سے شروع کرے یا اس کے درمیان سے، جیسے فوت شدہ نمازوں کو ادا کرنا ہے، آبی نے کہا ہے کہ: رمضان کے فوت شدہ روزوں کی قضا گنتی کے ذریعہ ہوگی، لہذا جو پورے رمضان میں روزہ چھوڑ دے اور وہ تیس دن کا ہو، اور اس کی قضا چاند کے کسی مہینہ میں کرے اور وہ انتیس دنوں کا ہو، تو ایک دن اور روزہ رکھے گا، اور اگر اس کے رمضان کے روزے چھوٹ جائیں اور وہ انتیس دنوں کا ہو اور وہ کسی ایک مہینہ میں اس کی قضا کرے اور وہ مہینہ تیس دنوں کا ہو تو آخری دن کا روزہ اس پر لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" (تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))۔

اور ابن وہب نے کہا ہے کہ: اگر چاند کے حساب سے روزہ رکھے تو وہ جو روزہ رکھے گا وہ کافی ہوگا، اگر چہ وہ مہینہ انتیس دنوں کا ہو، اور رمضان تیس دنوں کا رہا ہو[۱]۔

اسی طرح حنابلہ میں سے قاضی نے کہا ہے کہ: اگر چاند کے پورے مہینہ میں قضا روزے رکھے تو اس کی طرف سے کافی ہوگا، چاہے مہینہ مکمل ہو یا ناقص، اور اگر کسی پورے مہینہ میں قضا نہ کرے تو تیس دنوں کے روزے رکھے گا، اور یہی خرقی کے کلام کا ظاہر ہے۔

مجد نے کہا ہے: یہی امام احمد کے کلام کا ظاہر ہے، اور کہا ہے کہ: یہی زیادہ مشہور ہے۔

جائز ہوگا کہ گرمی کے دن کی قضا سردی کے دن میں رکھے، اور اس کے برعکس بھی جائز ہوگا، یعنی سردی کے دن کی قضا گرمی کے دن میں کرے، اور یہ اس لئے کہ مذکورہ آیت عام اور مطلق ہے[۲]۔

رمضان کی قضا علی التراخی ہوگی۔

(۱) کشاف القناع ۲ر ۳۳۳، جواہر الإکلیل ۱ر ۱۵۳، ۱۵۴۔

(۲) الإنصاف للمرداوی ۳ر ۳۳۳، کشاف القناع ۲ر ۳۳۳۔

لیکن جمہور نے یہ قید لگائی ہے کہ اس کی قضا کا وقت فوت نہ ہوجائے، بایں طور کہ دوسرا رمضان آجائے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا ارشاد ہے: "كان يكون على الصوم من رمضان، فما أستطيع أن أقضيه إلا في شعبان، لمكان النبي ﷺ" [۱] (میرے ذمہ رمضان کا روزہ رہا کرتا تھا، تو میں نبی کریم ﷺ کی موجودگی کی وجہ سے اسے شعبان کے علاوہ مہینہ میں اس کی قضا نہیں کرپاتی تھی)، جیسا کہ پہلی نماز کو دوسری نماز تک مؤخر نہیں کیا جائے گا۔

جمہور کے نزدیک رمضان کی قضا کو دوسرے رمضان تک بلا عذر مؤخر کرنا جائز نہیں ہے، اس کی وجہ سے گنہ گار ہوگا، دلیل حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے [۲]، لہذا اگر موخر کردے تو اس پر فدیہ واجب ہوگا، یعنی ہر دن کے عوض ایک مسکین کو کھانا کھلانا، اس لئے کہ ابن عباس، ابن عمر اور ابوہریرہؓ سے مروی ہے ان حضرات نے اس شخص کے بارے میں فرمایا ہے: جس کے ذمہ روزہ تھا اور اس نے اسے نہیں رکھا یہاں تک کہ دوسرا رمضان آ گیا، کہ اس پر قضا اور ہر دن کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلانا واجب ہوگا، اور یہ فدیہ تاخیر کی بناء پر ہے، لیکن دودھ پلانے والی اور اس جیسی کا فدیہ وقت کی فضیلت کے لئے ہے، اور بوڑھے شخص کا فدیہ اصل روزہ کے لئے ہے، اور کھانا کھلانا قضا سے پہلے، اس کے ساتھ اور اس کے بعد جائز ہوگا [۳]۔

حنفیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کے نزدیک ایک محتمل قول ہے، تراخی بلا کسی قید کے مطلقاً ہے، پس اگر دوسرا رمضان آجائے، اور

(۱) حدیث عائشہ: "كان يكون على الصوم في رمضان......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۸۹) اور مسلم (۲/ ۸۰۲-۸۰۳) نے کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۳۳-۳۳۴۔

(۳) الإنصاف ۳/ ۳۳۳، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۳، القوانین الفقہیہ ص ۸۴، الإقناع ۲/ ۳۴۳، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۸-۶۹، المہذب ۶/ ۶۳۳، کشاف القناع ۲/ ۳۳۴۔

ابھی اس نے فوت شدہ کی قضا نہیں کی، تو ادا روزہ کو قضا پر مقدم کرے گا، یہاں تک کہ اگر قضا روزے کی نیت کرے گا تو ادا ہی واقع ہوگا، اور تاخیر کی وجہ سے اس پر فدیہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ نص مطلق ہے، اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" [۱] (تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))، کا ظاہر یہی ہے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک رمضان کے قضا روزے سے قبل نفلی روزے رکھنا حرام ہوگا، اور اس کا نفلی روزہ اس کے ذمہ جو رمضان کے قضا روزے ہیں ان سے قبل صحیح نہیں ہوگا، بلکہ وہ فرض سے شروع کرے گا، یہاں تک کہ اس کی قضا کرلے، اور اگر اس کے ذمہ نذر کے روزے ہوں تو فرض کے بعد انہیں رکھے گا، کیونکہ روزہ ایسی عبادت ہے جو بار بار آتی ہے، لہذا پہلے کو دوسرے سے مؤخر کرنا جائز نہیں ہوگا، جیسے فرض نمازیں [۲]۔

قضا سے متعلق مسائل:

اول:

۸۷ - اگر عذر کی وجہ سے رمضان کی قضا کو مؤخر کردے، اور اسی طرح نذر اور کفارہ کے روزے بایں طور کہ اس کا مرض یا اس کا مباح سفر اس کی موت تک برابر قائم رہے اور قضا کا موقع نہ ملے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔ اور فوت شدہ روزوں کا تدارک فدیہ اور قضا کے ذریعہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی طرف سے کوتاہی نہیں ہوئی ہے، اور نہ اس کی وجہ سے کوئی گناہ ہوگا۔ کیونکہ یہ ایسا قرض ہے کہ موت تک اس کی ادائیگی کا موقع نہیں ملا، تو اس کا حکم ساقط ہوجائے گا، جیسے حج اور اس لئے بھی کہ اس عذر کی بناء پر رمضان کے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵، مراقی الفلاح ص ۳۷۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۸، الإنصاف ۳/ ۳۳۴۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۳۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۸۳۔

ادا روزے کی تاخیر جائز ہوتی ہے، تو بدرجہ اولی قضا کی تاخیر کی گنجائش ہوگی، جیسا کہ نووی کہتے ہیں۔

چاہے عذر موت تک برابر قائم رہے یا رمضان میں موت واقع ہوجائے، اگر چہ عذر کے ختم ہونے کے بعد ہو، جیسا کہ شربینی خطیب نے کہا ہے۔

ابوالخطاب نے کہا ہے کہ: ہوسکتا ہے کہ اس کی طرف سے روزہ رکھنا یا کفارہ دینا واجب ہو[1]۔

دوم:

۸۸- اگر کسی عذر کی وجہ سے روزہ توڑے اور عذر موت تک مسلسل رہے تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نہ تو اس کی طرف سے روزہ رکھا جائے گا اور نہ کفارہ ادا کیا جائے گا، کیونکہ یہ ایسا فرض ہے کہ موت تک اس کے ادا کرنے پر قادر نہیں ہوا، تو حج کی طرح اس کا حکم ساقط ہوجائے گا۔

لیکن اگر عذر ختم ہوجائے اور قضا کرنے پر قادر ہوجائے اور قضا نہیں کرے یہاں تک کہ موت آجائے تو اس میں تفصیل ہے:

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے نزدیک اصح اور جدید قول) کے نزدیک یہ ہے کہ: اس کی طرف سے روزہ نہیں رکھا جائے گا، کیونکہ روزہ اصل شرع کی وجہ سے واجب ہے، اس کی طرف سے قضا نہیں ہوگی، کیونکہ زندگی میں نیابت جاری نہیں ہوتی تو اسی طرح موت کے بعد بھی نہیں جاری ہوگی، جیسا کہ نماز میں ہے۔

شافعیہ کا قول قدیم اور یہی نووی کے نزدیک مختار اور یہی حنابلہ میں سے ابوالخطاب کا قول ہے کہ: اس کے ولی کے لئے جائز ہے کہ اس کی طرف سے روزہ رکھے، شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ: یہ صحیح ہوگا، اور اس کی طرف سے کھانا کھلانے کے بجائے روزہ رکھنا کافی ہوجائے گا، اور اس کے ذریعہ میت کا ذمہ بری ہوجائے گا، اور ولی پر روزہ لازم نہیں ہوگا، بلکہ اسے اختیار ہوگا اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی نبی علیہ السلام سے مروی حدیث ہے: "من مات وعليه صيام، صام عنه وليه"[1] (جس شخص کے ذمہ روزے ہوں اور اس کا انتقال ہوجائے، تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزہ رکھے)۔

البتہ فدیہ کے واجب ہونے میں فقہاء کا حسب ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ نے کہا ہے: اگر رمضان کی قضا کو بغیر عذر کے مؤخر کردے پھر دوسرے رمضان سے قبل یا اس کے بعد وہ مرجائے، اور قضا نہ کرے تو اس پر واجب ہوگا کہ چھوڑے ہوئے روزہ میں اتنی مقدار کے روزوں کی طرف سے کفارہ ادا کرنے کی وصیت کرے جتنے دن سفر کے بعد مقیم رہا اور مرض کے بعد تندرست رہا اور عذر ختم ہونے کے بعد زندہ رہا، اور افطار کردہ روزوں کے کفارے کی وصیت کرنا اس شخص پر واجب نہیں ہوگا، جس کی موت عذر کے ختم ہونے سے قبل ہوجائے۔

شافعیہ کا جدید مذہب یہ ہے کہ: اس کے ترکہ میں ہر دن کے بدلہ میں ایک مد اناج واجب ہوگا، اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ: ہر دن کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلائے گا[2]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۴، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۹، کشاف القناع ۲/ ۳۳۴، الإقناع ۲/ ۳۴۳، الإنصاف ۳/ ۳۳۴۔

(۱) حدیث عائشہ: "من مات وعليه صيام صام......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۹۲) اور مسلم (۲/ ۸۰۳) نے کی ہے۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۳۷۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۳، المجموع ۶/ ۳۶۸، الإنصاف ۳/ ۳۳۴-۳۳۶، کشاف القناع ۲/ ۳۳۴-۳۳۵۔

مالکیہ کا ظاہر مذہب یہ ہے: روزہ چھوڑے ہوئے ہر دن کے بدلہ میں ایک مد واجب ہوگا جبکہ وہ کوتاہی کرے، بایں طور کہ وہ تندرست مقیم اور اعذار سے خالی ہو[۱]۔

دوم: کفارہ کبری:

۸۹- کفارہ کبری نص سے ثابت ہے، جو اس اعرابی کی حدیث میں ہے جس نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی سے جماع کیا تھا۔

اور فی الجملہ جماع کے ذریعہ روزہ کو فاسد کرنے کی وجہ سے وجوب میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اختلاف صرف کھانے پینے کے ذریعہ اس کے فاسد کرنے میں کفارہ کے وجوب میں ہے، پس فی الجملہ کفارہ واجب ہوگا، جبکہ خاص طور پر رمضان کے روزہ کو اپنی خوشی سے قصداً بغیر اضطرار کے فاسد کردے، اور اس کا ارادہ روزہ کی حرمت کو پامال کرنے کا ہو، اور روزہ توڑنے کو مباح کرنے والا کوئی سبب بھی نہ ہو۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ: اس صورت میں کفارہ ادا کرے گا جبکہ روزے کی نیت رات سے کرے، اور اس پر اکراہ نہیں کیا جائے، اور نہ روزہ کو ساقط کرنے والا کوئی سبب پایا جائے، جیسے مرض اور حیض۔

جمہور کے نزدیک غیر رمضان میں افطار کرنے کی صورت میں کفارہ نہیں ہوگا، اور نہ بھولنے والے اور مکرہ پر ہوگا اور نہ ہی نفاس اور حیض والی عورتوں اور مجنون پر ہوگا، اور نہ ہی مریض اور مسافر پر ہوگا، اور نہ ہی جان لیوا بھوک اور پیاس میں مبتلا شخص پر ہوگا، اور نہ ہی حاملہ عورت پر ہوگا، اس لئے کہ یہ سب کے سب معذور ہیں، اور نہ مرتد پر ہوگا، کیونکہ اس نے صرف روزہ کی حرمت کو پامال نہیں کیا ہے بلکہ اسلام کی حرمت کو پامال کیا ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۷۲۱۔

لہذا عمداً جماع کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا نہ کہ بھول کر جماع کرنے سے، امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن ماجشون کا اختلاف ہے، اور عمداً کھانے پینے سے کفارہ واجب ہوگا، اس میں امام شافعی اور امام احمد کا اختلاف ہے اور دوسرے مختلف فیہ اسباب کا ذکر گذر چکا ہے، جیسے روزہ نہ رکھنے کی نیت سے صبح کرنا، اور دن میں نیت کو ختم کردینا، اور عمداً قئے کرنا، اور ایسی چیز کو عمداً نگل جانا جس کو غذا کے طور پر استعمال نہیں کیا جاتا ہے[۱]۔

کفارہ کی صورتیں یہ ہیں: غلام آزاد کرنا، روزے رکھنا، اور کھانا کھلانا، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: "**بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاء ه رجل، فقال: يا رسول الله! هلكت قال: مالك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: فهل تجد إطعام ستين مسكينا؟ قال: لا، قال: فمكث النبي ﷺ فبينا نحن على ذلك، أتى النبي ﷺ بعرق[۲]، فيها تمر، قال: أين السائل؟ فقال: أنا! قال: خذ هذا فتصدق به! فقال الرجل: على أفقر مني يا رسول الله! فوالله مابين لابتيها (يريد الحرتين) أهل بيت أفقر من أهل بيتي! فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم**

(۱) الدر المختار ۲/ ۱۱۰، القوانین الفقہیہ رص ۸۳، مراقی الفلاح رص ۳۶۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۴، اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۹-۷۰، کشاف القناع ۲/ ۳۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) العرق: ایک پیمانہ ہے جو کھجور کے پتوں سے بنایا جاتا ہے، جس میں ۱۵/ صاع کی گنجائش ہوتی ہے، اور ایک صاع ۴/ مد کا ہوتا ہے، تو یہ ساٹھ مد ہوا، (حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۷۲)۔

قال: أطعمه أهلك"[۱] (جس وقت ہم لوگ نبی ﷺ کی خدمت میں بیٹھے ہوئے تھے کہ آپ ﷺ کے پاس ایک شخص آیا، تو اس نے کہا کہ: اے اللہ کے رسول میں تو ہلاک ہوگیا، آپ ﷺ نے فرمایا: تجھے کیا ہوگیا؟ اس نے عرض کیا کہ میں نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرلیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تم غلام کے مالک ہو کہ اسے آزاد کرسکو؟ اس نے عرض کیا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کیا تم دو ماہ مسلسل روزہ رکھنے کی قدرت رکھتے ہو، اس نے عرض کیا نہیں آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی قدرت رکھتے ہو؟ اس نے عرض کیا نہیں، حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں: نبی ﷺ کچھ دیر ٹھہرے پھر ہم اسی حالت میں تھے کہ آپ ﷺ کے پاس ایک ٹوکری لائی گئی جس میں کھجور تھی، فرمایا: سائل کہاں ہے؟ اس نے عرض کیا: میں موجود ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے لے کر صدقہ کردو، تو اس آدمی نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! کیا میں اپنے سے زیادہ غریب پر صدقہ کروں؟ خدا کی قسم مدینہ کے اطراف میں کوئی گھر والا میرے گھر والوں سے زیادہ ضرورت مند نہیں ہے، پس نبی ﷺ ہنس پڑے، یہاں تک کہ آپ ﷺ کے دانت ظاہر ہوگئے، پھر فرمایا: اسے اپنے گھر والوں کو کھلادو)۔

ابن تیمیہ الجد نے اس حدیث کی تعلیق میں کہا ہے کہ: ترتیب کے بارے میں اس میں قوی دلیل ہے۔

فقہاء نے کہا ہے کہ: اس کا کفارہ، کفارہ ظہار کی طرح ہے، لیکن وہ قرآن سے ثابت ہے، اور یہ سنت سے۔

شوکانی نے کہا ہے کہ: حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ کی تینوں صورتیں علی الترتیب ہیں، ابن العربی نے کہا ہے کہ: کیونکہ نبی ﷺ نے اسے ایک امر کی عدم موجودگی میں دوسرے امر کی طرف منتقل فرمایا، اور یہ اختیار دینے کی صورت نہیں ہے[۱]۔

بیضاوی نے کہا ہے کہ: فاء کے ذریعہ دوسرے کو پہلے کے بعد اور تیسرے کو دوسرے کے بعد لایا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تینوں کے درمیان اختیار نہیں ہے، حالانکہ یہ بیان اور سوال کے جواب کے مقام میں واقع ہے، لہذا شرط کے درجہ میں ہوگا، اور ترتیب کا قول جمہور کا مذہب ہے، اور یہ کہ یہ کفارہ ظہار کی طرح ہے، لہذا اس حدیث کی وجہ سے پہلے غلام آزاد کرے گا، اور اگر نہیں پائے تو لگاتار دو مہینوں کا روزہ رکھے گا، اور اگر اس کی قدرت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے گا[۲]۔

سوم: کفارہ صغری:

۹۰ - کفارہ صغری فدیہ ہے، اور یہ بات گذر چکی ہے کہ یہ اناج اگر گندم ہو تو ایک مسکین کو ایک مد دیا جائے گا یا اگر اس کے علاوہ ہو تو نصف صاع دیا جائے گا، اور یہ ہر دن کے عوض ہوگا، اور یہ حنفیہ کے نزدیک مقدار میں صدقۂ فطر کی طرح ہے، اور اس میں اباحت کافی ہوگی، صدقۃ الفطر کے برخلاف اس جگہ تملیک شرط نہیں ہے[۳]۔

اور یہ (فدیہ) اس شخص پر واجب ہوگا جو رمضان کی قضا کو مؤخر کردے، یہاں تک کہ دوسرا رمضان آجائے، اور حاملہ، دودھ پلانے والی، اور شیخ فانی پر واجب ہوگا۔

---

(۱) حدیث ابو ہریرہؓ: "بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۶۸ میں گذر چکی ہے۔

(۱) منتقی الأخبار ۴/ ۲۱۴، الدر المختار ۲/ ۱۰۹۔

(۲) نیل الاوطار ۴/ ۲۱۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۹، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۷۲، المغنی ۳/ ۶۶۔

(۳) حاشیۃ البجیرمی علی شرح الشربینی الخطیب ۲/ ۳۴۶، الدر المختار ۲/ ۱۱۷۔

تفصیل اصطلاح: ''فدیہ'' میں ملاحظہ کی جائے۔

چہارم: ماہ رمضان کے احترام کی وجہ سے امساک (کھانے پینے اور جماع سے رکنا):

۹۱- رمضان میں روزہ توڑنے کے لوازمات میں سے مہینہ کے احترام کے لئے امساک ہے، نووی نے کہا ہے: یہ رمضان کی خصوصیت ہے، جیسے کفارہ، لہذا اس شخص پر امساک واجب نہیں ہوگا جو بلاوجہ نذر یا قضا میں روزہ توڑ دے[۱]۔ اور اس میں اختلاف، تفصیل اور مذاہب فقہیہ میں تفریع ہیں۔

چنانچہ حنفیہ نے اس امساک کے لئے دو اصل مقرر کئے ہیں:

اول: جو شخص دن کے آخری حصہ میں ایسی حالت میں ہوجائے کہ اگر وہ اس حالت میں دن کے ابتدائی حصہ میں ہوتا تو اس پر روزہ لازم ہوتا، تو ایسے شخص پر امساک واجب ہوگا۔

دوم: ہر وہ شخص جس پر روزہ سبب وجوب اور اہلیت کے پائے جانے کی وجہ سے واجب ہو، پھر روزہ کو پورا کرنا ممکن نہ ہو، بایں طور کہ وہ عمداً روزہ توڑ دے یا یوم الشک کو روزہ چھوڑنے کی حالت میں صبح کرے پھر ظاہر ہو کہ یہ رمضان کا دن ہے، یا اس خیال سے سحری کھائے کہ طلوع فجر نہیں ہوا ہے، پھر اس کا طلوع ہونا ظاہر ہو تو اس پر مشابہت اختیار کرنے کے لئے امساک واجب ہوگا، یہ اصح قول ہے، کیونکہ روزہ چھوڑنا قبیح چیز ہے، اور قبیح کو چھوڑنا شرعاً واجب ہے، اور ایک قول ہے کہ: مستحب ہے۔

حنفیہ کا اس پر اجماع ہے کہ حائضہ، نفاس والی عورت، مریض اور مسافر پر یہ امساک واجب نہیں ہوگا۔

ان کا اجماع ہے کہ اس شخص پر واجب ہوگا جو عمداً یا غلطی سے روزہ توڑے یا یوم الشک میں روزہ توڑ دے پھر ظاہر ہو کہ یہ رمضان کا دن ہے، اور اسی طرح مسافر پر جو اقامت کرلے، اور حیض ونفاس والی عورت پر جو پاک ہوجائے، اور مجنون پر جسے افاقہ ہوجائے، اور مریض پر جو تندرست ہوجائے، اور اکراہ یا غلطی سے روزہ توڑنے والے پر اور بچہ پر جو بالغ ہوجائے اور کافر پر جو اسلام لائے[۱]۔

مالکیہ میں سے ابن جزی نے کہا ہے کہ: دن کے بقیہ حصہ میں امساک کا حکم اس شخص کو دیا جائے گا جو خاص طور پر رمضان میں عمداً یا بھول کر روزہ توڑے، نہ اس شخص کو جو مباح کرنے والے عذر کی وجہ سے روزہ توڑے پھر عذر زائل ہوجائے اور اس کو رمضان کا علم ہو، اس لئے کہ اس شخص کے لئے امساک مندوب نہیں ہے جیسے وہ شخص جو رمضان میں بھوک یا پیاس کی شدت کی وجہ سے روزہ توڑنے پر مجبور ہوجائے اور روزہ توڑ دے، اور جیسے حیض ونفاس والی عورت جو دن میں پاک ہوجائے، اور مریض جو دن میں صحت یاب ہوجائے، اور دودھ پلانے والی عورت جس کا بچہ مرجائے، اور مسافر جو مقیم ہوجائے، اور مجنون جسے افاقہ ہوجائے، اور بچہ جو دن میں بالغ ہوجائے، تو ان حضرات کے لئے امساک مندوب نہیں ہے۔

رمضان کے علم کی قید اس شخص سے احتراز کے لئے ہے جو بھول کر روزہ توڑ دے، اور اس شخص سے جو یوم الشک میں روزہ توڑ دے، پھر اس کا رمضان ہونا ثابت ہوجائے تو امساک واجب ہوگا، جیسے بچہ جو رات سے روزہ کی نیت کرے، اور روزہ دار باقی رہے یہاں تک کہ بالغ ہوجائے تو اس پر امساک واجب ہوگا، تاکہ اس کا روزہ نفلی ہوجائے، یا اپنے بلوغ سے قبل بھول کر روزہ توڑ دے تو اس پر اس کے بعد امساک واجب ہوگا، اگرچہ ان دونوں صورتوں میں بچہ پر قضا واجب نہ ہوگی۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲/۳۷۱۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۲/۱۰۶۔

اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کو روزہ توڑنے پر مجبور کیا جائے تو اکراہ کے زائل ہونے کے بعد اس پر امساک واجب ہوگا، انہوں نے کہا ہے: اس لئے کہ اس کا فعل زوال عذر سے قبل نہ مباح کہلائے گا نہ غیر مباح۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ: اس شخص کے لئے دن کے بقیہ حصہ میں امساک مندوب ہے جو اسلام قبول کرے، تا کہ اس پر جلدی سے اسلام کی علامت ظاہر ہو، اور امساک واجب نہیں ہوگا، تا کہ اسلام سے مانوس ہو، اسی طرح اس کی قضا مندوب ہوگی واجب نہیں ہوگی[۱]۔

شافعیہ نے اس صراحت کے بعد کہ کفارہ کی طرح مشابہت اختیار کرنے کے لئے امساک رمضان کی خصوصیات میں سے ہے، اور یہ کہ جو مشابہت اختیار کرنے کے لئے امساک کرے تو وہ روزہ دار نہیں ہوگا، انہوں نے یہ قاعدہ وضع کیا ہے اور وہ یہ ہے: امساک اس شخص پر واجب ہوگا جو رمضان میں بلا وجہ روزہ کو توڑے، چاہے کھالے یا مرتد ہو جائے یا روزے سے نکلنے کی نیت کر لے، اور (ہم کہتے ہیں کہ وہ اس کی وجہ سے روزہ سے نکل جائے گا)، جیسا کہ اس شخص پر واجب ہوتا ہے جو رات سے نیت کرنا بھول جائے، اور یہ اس پر واجب نہیں ہے، جس کے لئے درحقیقت روزہ توڑنا مباح ہو، جیسے دن کے باقی حصہ میں اگر مسافر آ جائے، اور اگر مریض شفایاب ہو جائے[۲]۔

اس کے بعد ان حضرات نے ان حالات میں غور وفکر کیا:

- مریض اور مسافر جن کے لئے روزہ نہ رکھنا مباح ہے، ان کی تین حالتیں ہیں:

اول: یہ دونوں روزے کی حالت میں صبح کریں، اور اسی طرح وہ دونوں عذر کے ختم ہونے تک باقی رہیں، تو راجح مذہب یہ ہے کہ روزہ کو پورا کرنا لازم ہوگا۔

دوم: روزہ توڑنے کے بعد عذر زائل ہو جائے تو امساک واجب نہیں ہوگا، لیکن وقت کے احترام کی وجہ سے مستحب ہوگا، (جیسا کہ محلی کہتے ہیں)، اور اگر وہ دونوں کھائیں تو پوشیدہ کھائیں تا کہ تہمت اور سلطان کی سزا کا نشانہ نہ بنے، اور اگر عورت روزہ دار نہ ہو بایں طور کہ نابالغہ ہو یا اسی دن حیض سے پاک ہوئی ہو تو زوال عذر کے بعد ان دونوں کو جماع کی اجازت ہوگی۔

سوم: وہ دونوں بغیر نیت کئے ہوئے صبح کریں، اور ان دونوں کے کھانے سے قبل عذر زائل ہو جائے تو مذہب میں دو قول ہیں، راجح مذہب کے مطابق ان دونوں پر امساک لازم نہیں ہوگا، کیونکہ جو نیت کو ترک کر کے صبح کرے تو وہ روزہ چھوڑ دینے کی حالت میں صبح کرے گا تو وہ ایسے ہی ہوگا جیسا کہ اگر کھالے، اور ایک قول ہے کہ دن کے احترام کے پیش نظر ان دونوں پر امساک لازم ہوگا[۱]۔

اگر یوم الشک میں روزہ چھوڑنے کی حالت میں صبح کرے، پھر اس کا رمضان ہونا ثابت ہو جائے تو اس کی قضا واجب ہوگی، اور اظہر قول کے مطابق اس پر امساک واجب ہوگا، اور ایک قول ہے کہ: اس کے عذر کی وجہ سے لازم نہیں ہوگا[۲]۔

لیکن اگر کھانے سے قبل ظاہر ہو جائے کہ یہ رمضان کا دن ہے، تو متولی نے امساک کے لزوم کے سلسلہ میں دو قول نقل کئے ہیں، اور

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۸۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۶، الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۱۴-۵۱۵، منح الجلیل ۱/ ۳۹۰-۳۹۱، شرح الزرقانی بحاشیۃ البنانی ۲/ ۱۹۷-۱۹۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۱، الوجیز ۱/ ۱۰۴۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۶۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۲-۳۷۳۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۵۔

ماوردی اور ایک جماعت نے اس کے لزوم کے قول کونقل کیا ہے، قلیوبی نے کہا ہے کہ: یہی معتمد ہے[۱]۔

اگر رمضان کے دن میں نابالغ روزہ چھوڑنے کی حالت میں بالغ ہوجائے، یا مجنون کو افاقہ ہوجائے، یا کافر اسلام قبول کرلے تو اس میں کئی اقوال ہیں، ان میں اصح قول یہ ہے کہ: ان پر دن کے بقیہ حصہ میں امساک لازم نہیں ہوگا کیونکہ ان پر اس کی قضا لازم ہوتی ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ: ان پر لازم ہوگا اس لئے کہ ان پر قضا لازم ہے، اور تیسرا قول یہ ہے کہ: کافر پر لازم ہوگا ان دونوں پر نہیں، اس لئے کہ کافر کی طرف سے کوتاہی پائی گئی[۲]۔

چوتھا قول یہ ہے کہ: کافر اور نابالغ پر ان دونوں کی کوتاہی کی وجہ سے لازم ہوگا، یا اس وجہ سے کہ یہ دونوں فی الجملہ مامور ہیں (جیسا کہ غزالی کہتے ہیں) مجنون پر لازم نہیں ہوگا۔

محلی نے کہا ہے کہ: اگر روزہ کی حالت میں نابالغ دن میں بالغ ہو، بایں طور کہ وہ رات میں نیت کرے تو اس پر بغیر قضا کے اسے پورا کرنا واجب ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کا پورا کرنا مستحب ہوگا، اور اس پر قضا لازم ہوگی، کیونکہ اس نے فرض کی نیت نہیں کی ہے[۳]۔

حیض یا نفاس والی عورت اگر دن میں پاک ہوجائے تو راجح مذہب یہ ہے کہ اس پر امساک لازم نہیں ہوگا، اور امام نے نقل کیا ہے کہ اس پر اتفاق ہے[۴]۔

مذہب حنابلہ میں یہ قاعدہ اپنے فروع کے ساتھ:

- جو شخص رمضان کے دن میں وجوب کا اہل ہوجائے تو وقت

(۱) حاشیۃ القلیوبی حوالہ بالا، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۲۔
(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۲۔
(۳) الوجیز ۱/ ۱۰۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۲، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۵۔
(۴) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۲۔

کے احترام اور رؤیت کے ذریعہ بینہ کے قائم ہونے اور اس کے وقت کے ایک جزء کو پانے کی وجہ سے نماز کی طرح اس پر اس دن امساک اور اس کی قضا لازم ہوگی۔

- اسی طرح جو شخص روزہ چھوڑ دے حالانکہ روزہ اس پر واجب ہو تو اس پر امساک اور قضا لازم ہوگی، جیسے بغیر عذر کے روزہ توڑ دینا، اور جو اس گمان سے کھالے کہ ابھی فجر طلوع نہیں ہوا ہے، حالانکہ طلوع فجر ہو چکا ہو یا یہ گمان کرے کہ سورج غروب ہوگیا ہے اور وہ غروب نہ ہوا ہو، یا نیت کو بھول جائے تو ان سب پر امساک لازم ہوگا، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ: اس بارے میں ہمارے علم کے مطابق فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، یا مکلّف عورت عمداً روزہ توڑ دے پھر اسے حیض یا نفاس کا خون آجائے یا مقیم عمداً روزہ توڑ دے پھر سفر کرے، تو ان سب پر امساک اور قضا لازم ہوگی، جیسا کہ گزرا[۱]۔

- وہ شخص جس کے لئے دن کی ابتدا میں ظاہراً اور باطناً روزہ توڑنا مباح ہو، جیسے حیض یا نفاس والی عورت، مسافر، نابالغ بچہ، مجنون، کافر اور مریض اگر ان کا عذر دن کے درمیان زائل ہوجائے اور حیض یا نفاس والی عورت پاک ہوجائے، مسافر مقیم ہوجائے، بچہ بالغ ہوجائے، مجنون کو افاقہ ہوجائے، کافر اسلام قبول کرلے، اور مریض صحت یاب ہوجائے، تو ان کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

اول: دن کے بقیہ حصہ میں ان پر امساک لازم ہوگا، کیونکہ یہ ایسی چیز ہے کہ اگر فجر سے قبل پائی جاتی تو روزہ کو واجب کردیتی، تو جب فجر کے بعد طاری ہوگی تو امساک واجب کرے گی، جیسا کہ چاند کی رؤیت پر بینہ قائم ہوجائے۔

بہوتی نے اس روایت کے موجب پر اپنی ''کشاف'' اور

(۱) المغنی، الشرح الکبیر ۳/ ۷۲-۷۳، کشاف القناع ۲/ ۳۰۹۔

''روض''میں اقتصار کیا ہے۔

دوم: ان پر امساک لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے: جو دن کے اول حصہ میں کھائے تو وہ اس کے آخری حصہ میں بھی کھائے گا اور اس لئے بھی کہ اس کے واسطے روزہ چھوڑنا دن کی ابتدا میں ظاہراً اور باطناً مباح ہے، تو اگر وہ روزہ توڑ دے تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ دن کے آخری تک اس پر قائم رہے، جیسا کہ اگر عذر برابر قائم رہے۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ: اگر ان میں سے کوئی شخص اپنے عذر کے ختم ہونے کے بعد جماع کرے تو اس کا حکم وجوب امساک کے سلسلہ میں دو روایتوں پر مبنی ہوگا۔

۱- اگر ہم یہ کہیں: اس پر امساک لازم ہوگا، تو اس کا حکم اس شخص کی طرح ہوگا جس کے حق میں روایت پر بینہ قائم ہوجائے جب کہ پھر وہ جماع کرلے۔

۲- اگر ہم کہیں: اس پر امساک لازم نہیں ہوگا، تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اور جابر بن یزید سے مروی ہے کہ وہ اپنے سفر سے واپس آئے تو انہوں نے اپنی بیوی کو اس حالت میں پایا کہ وہ حیض سے پاک ہوئی تھی تو ان سے انہوں نے جماع کرلیا[۱]۔

پنجم: عقوبت:

۹۲- عقوبت سے مراد اس جگہ وہ جزا ہے جو اس شخص پر لازم ہوتی ہے جو رمضان میں بغیر عذر کے عمداً روزہ چھوڑ دے، تو یہ جزا روزہ چھوڑنے کے لوازمات اور واجبات میں سے ہے۔

بغیر عذر کے عمداً روزہ چھوڑنے والے کی جزا میں اختلاف اور تفصیل ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ: روزہ کو ترک کرنے والا نماز کے ترک کرنے والے کی طرح ہے، اگر سستی سے عمداً ایسا کرے تو اسے قید کیا جائے گا یہاں تک کہ روزہ رکھے، اور ایک قول ہے کہ قید میں مارا جائے گا، اور قتل نہیں کیا جائے گا، مگر جبکہ روزہ یا نماز کا انکار کرے یا ان میں سے کسی ایک کا استخفاف کرے۔

ابن عابدین نے شرنبلالی سے نقل کیا ہے کہ: جس شخص کو کوئی عذر نہ ہو، اگر وہ عمداً اور علانیہ کھائے تو اسے قتل کردیا جائے گا، کیونکہ وہ دین کے ساتھ استہزاء کرنے والا ہے، یا اس کا انکار کرنے والا ہے، جس کا ضروریات دین میں سے ہونا ثابت ہے، اور اس کے قتل کے حلال ہونے میں اور اس کا حکم دینے میں کوئی اختلاف نہیں ہے[۱]۔

مالکیہ میں سے ابن جزی نے عقوبت کے بارے میں اپنے قول کو مطلق رکھا ہے، یعنی یہ اس شخص کے لئے ہے جو روزہ کے احترام کو پامال کرنے والا ہو[۲]۔

خلیل نے کہا ہے کہ: عمداً روزہ توڑنے والے کی تادیب کی جائے گی۔

شراح نے اس پر لکھا ہے کہ: جو شخص رمضان کے ادا روزے کو عمداً بلا تاویل قریب کے اپنے اختیار سے چھوڑ دے تو حاکم اپنی صوابدید کے مطابق مارنے یا قید کرنے یا ان دونوں کے ذریعہ اس کی تادیب کرے گا، پھر اگر اس نے ایسی چیز کے ذریعہ روزہ توڑے جس کی وجہ سے حد واجب ہوتی ہے، جیسے زنا اور شراب پینا تو تادیب کے ساتھ حد لگائی جائے گی، اور تادیب پہلے کی جائے گی۔

اگر اس کے روزہ توڑنے سے سنگسار کرنا واجب ہو تو تادیب

---

(۱) کشاف القناع ۲/۳۰۹، المغنی، الشرح الکبیر ۳/ ۷۲-۷۳، الروض المربع ۱/ ۱۳۸۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۱۰، ۱/ ۲۳۵، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۹۳۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۸۴۔

پہلے کی جائے گی، اور مسناوی نے اس کو ظاہر کہا ہے کہ سنگساری کی صورت میں تادیب ساقط ہوجائے گی، کیونکہ قتل سب کو شامل ہے۔

اس کا مفہوم یہ ہے کہ: اگر حد میں کوڑا لگانا ہوتو اسے تادیب پر مقدم کیا جائے گا، (جیسا کہ دسوقی نے کہا ہے) اگر عمداً روزہ توڑنے والا اس پر مطلع ہونے سے قبل (حاکم کے پاس) توبہ کر کے آئے اور ابھی اس کو گرفتار نہیں کیا گیا تھا تو تادیب نہیں کی جائے گی[1]۔

شافعیہ نے (تفصیل کے ساتھ) صراحت کی ہے کہ: جو شخص رمضان کا روزہ مرض اور سفر جیسے عذر کے بغیر ترک کردے، مگر وہ انکار کرنے والا نہ ہو، جیسے وہ کہے: میرے اوپر روزہ واجب ہے لیکن میں روزہ نہیں رکھوں گا تو اسے قید کردیا جائے گا، اور دن کو کھانے اور پینے سے روک دیا جائے گا، تاکہ اس کے لئے اس کے ذریعہ روزہ کی صورت حاصل ہو۔

فقہاء نے کہا ہے کہ: لیکن جو شخص اس کے وجوب کا انکار کرے تو وہ کافر ہوگا، کیونکہ رمضان کے روزے کا وجوب دین کے دلائل سے ضرورۃً معلوم ہے، یعنی ایسا علم کہ اس کا کسی پر پوشیدہ نہیں رہنے میں ضروری کی طرح سے ہوگیا ہے، اور اس لحاظ سے کہ وہ مسلمانوں کے درمیان ظاہر ہے[2]۔

ششم: تسلسل کو ختم کرنا:

۹۳ - تتابع یہ روزوں کے ایام میں تسلسل قائم رکھنا ہے، اس طرح کہ ان میں روزہ ترک نہ کرے اور نہ کفارہ کے علاوہ دوسرا روزہ رکھے۔

روزہ کی مدت میں جس میں نص کے ذریعہ تتابع شرط ہے، عمداً روزہ چھوڑنے سے وہ متاثر ہوتی ہے، اور یہ (کاسانی کی شمار کے مطابق) رمضان کے روزے، کفارۂ قتل، کفارۂ ظہار اور رمضان کے دن میں عمداً روزہ توڑنے والے کا کفارہ اور کفارۂ یمین کے روزے ہیں، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے[1]۔

قید میں رہنے والے شخص کا روزہ جبکہ اس پر رمضان کا مہینہ مشتبہ ہوجائے:

۹۴ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ: جس شخص پر مہینے مشتبہ ہوجائیں اس سے رمضان کا روزہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ مکلّف رہنے اور خطاب کے متوجہ ہونے کی وجہ سے واجب رہے گا۔

اگر اسے ثقہ افراد مشاہدہ یا علم کے ذریعہ رمضان کے مہینہ کے داخل ہونے کی خبر دیں تو ان کی خبر کے مطابق عمل کرنا اس پر واجب ہوگا، اور اگر وہ حضرات اسے اپنے اجتہاد سے خبر دیں تو اس کے مطابق عمل کرنا اس پر واجب نہیں ہوگا، بلکہ مہینہ کی معرفت کے لئے وہ اپنے طور پر غور وفکر کرے گا، اس طرح کہ اسے غلبۂ ظن حاصل ہوجائے، اور نیت کے ساتھ روزہ رکھے گا، اور اپنے جیسے مجتہد کی تقلید نہیں کرے گا۔

اگر محبوس جس پر معاملہ مشتبہ ہو بغیر تحری اور اجتہاد کے روزہ رکھے اور وقت کے موافق ہوجائے تو اس کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، اور اس پر روزہ کا اعادہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے کوتاہی کی ہے، اور اس اجتہاد کو چھوڑ دیا ہے جس کے واجب ہونے پر فقہاء

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۳۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۴، منح الجلیل ۱/ ۴۱۲ - ۴۱۳، شرح الزرقانی بحاشیۃ البنانی ۲/ ۲۱۵ - ۲۱۶۔

(۲) الإقناع للشربینی الخطیب بحاشیۃ البجیرمی ۲/ ۳۲۴۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۵۹۴، البدائع ۲/ ۷۶۔

کا اتفاق ہے، اور اگر اجتہاد کرے اور روزہ رکھے تو معاملہ پانچ حالتوں سے خالی نہیں ہوگا۔

پہلی حالت: اشکال کا برابر قائم رہنا، اور اس کے لئے معاملہ کا منکشف نہ ہونا، بایں طور کہ اسے علم نہ ہو کہ اس کا روزہ رمضان کے موافق ہوا ہے، یا اس سے پہلے، یا اس کے بعد ہوا ہے تو اس صورت میں اس کا روزہ کافی ہوجائے گا، اس پر اعادہ واجب نہ ہوگا، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، اور یہی قول مالکیہ کے نزدیک معتمد ہے، کیونکہ اس نے اپنی پوری کوشش کرلی ہے، اور وہ اس سے زیادہ کا مکلّف نہیں ہے، جیسا کہ اگر بدلی کے دن میں اجتہاد کرکے نماز پڑھے، اور مالکیہ میں سے ابن القاسم نے کہا ہے کہ: اس کی طرف سے روزہ کافی نہیں ہوگا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ رمضان کے وقت سے پہلے واقع ہوا ہو۔

دوسری حالت: یہ کہ محبوس کا روزہ رمضان کے مہینہ کے موافق ہوجائے تو یہ جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی طرف سے کافی ہوگا، اور یہ اس شخص پر قیاس کرکے ہے جو قبلہ کے بارے میں اجتہاد کرے اور اس کے موافق ہوجائے، اور بعض مالکیہ نے کہا ہے کہ: اس کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ابھی شک میں مبتلا ہے، لیکن معتمد قول پہلا ہے[1]۔

تیسری حالت: اگر محبوس کا روزہ رمضان کے بعد کے موافق ہوجائے تو اس کی طرف سے جمہور فقہاء کے نزدیک کافی ہوگا، سوائے بعض مالکیہ کے جیسا کہ ابھی گذرا، اور جو حضرات کہتے ہیں کہ کافی ہوجائے گا ان کا اس میں اختلاف ہے کہ اس کا روزہ ادا ہوگا یا قضا؟

اس میں دو قول ہیں، اور فقہاء نے کہا ہے کہ: اگر اس کے بعض روزے ایسے ایام کے موافق ہوں جن کے روزے حرام ہیں جیسے عیدین، اور ایام تشریق تو ان کی قضا کرے گا۔

چوتھی حالت: اور اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: اگر اس کا روزہ رمضان کے مہینے سے پہلے واقع ہوجائے اور یہ بات اس پر ظاہر ہوجائے تو جب رمضان آئے گا تو اس کا روزہ اس پر بلا اختلاف لازم ہوگا، اس لئے کہ اس کے وقت میں اسے ادا کرنے کی قدرت ہے۔

دوسری صورت: اگر اس کا روزہ رمضان کے مہینے سے پہلے واقع ہوجائے اور اس کے لئے رمضان کے گذرنے کے بعد ہی ظاہر ہو تو اس کے کافی ہونے میں دو قول ہیں:

پہلا قول: رمضان کی طرف سے کافی نہیں ہوگا بلکہ اس پر اس کی قضا واجب ہوگی، اور یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ کے نزدیک معتمد قول ہے۔

دوسرا قول: رمضان کی طرف سے کافی ہوگا، جیسا کہ اگر حجاج پر عرفہ کا دن مشتبہ ہوجائے اور یہ حضرات اس سے قبل وقوف کرلیں، اور یہی بعض شافعیہ کا قول ہے[1]۔

پانچویں حالت: محبوس کا روزہ بعض رمضان کے موافق ہو، اور بعض کے موافق نہ ہو، تو جو رمضان کے موافق ہو یا اس کے بعد واقع ہو، اس کے لئے کافی ہوگا، اور جو اس سے پہلے کے موافق ہو کافی نہیں ہوگا، اور اس میں فقہاء کے گذشتہ اقوال کی رعایت کی جائے گی۔

محبوس اگر نفلی یا نذر کے روزے رکھے اور وہ رمضان کے موافق ہوجائے تو اس سال اس کی طرف سے اس کا روزہ ساقط نہیں ہوگا،

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۸، فتح القدیر ۵/ ۱۷/ ۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۸۷/ ۳، المبسوط ۳/ ۵۹، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۲، حاشیۃ الباجوری ۱/ ۲۱۲، المجموع ۵/ ۳۱۵، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۲۸۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۸، أسنی المطالب ۱/ ۴۱۳، المغنی ۳/ ۱۶۱۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۱۹، المجموع ۵/ ۳۱۶، الإفصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۲۵۰، المغنی ۳/ ۱۶۲، المبسوط ۳/ ۵۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۷۹/ ۳، أسنی المطالب ۱/ ۴۱۴۔

اس لئے کہ فرض روزہ کی نیت نہیں ہے اور یہی حنابلہ، شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ: یہ اس کی طرف سے کافی ہوگا اور اس سال میں اس کی طرف سے روزہ ساقط ہو جائے گا، کیونکہ رمضان کا مہینہ ایسا ظرف ہے جس میں رمضان کے فرض روزے کے علاوہ دوسرے روزہ کی گنجائش نہیں ہے، لہذا نفل اور نذر کے روزے اس کی مزاحمت نہیں کریں گے (۱)۔

محبوس کا روزہ جبکہ اس پر رمضان کا دن اس کی رات کے ساتھ مشتبہ ہو جائے:

۹۵- اگر قیدی یا محبوس شخص رمضان میں دن اور رات کو نہ پہچان سکے اور اس پر تاریکی برابر قائم رہے تو نووی نے کہا ہے کہ: یہ مسئلہ اہم ہے، بہت کم لوگوں نے اس کا ذکر کیا ہے، اور اس میں صحیح ہونے کے لئے تین اقوال ہیں:

اول: روزہ رکھے گا اور قضا کرے گا، کیونکہ یہ بہت کم پیش آنے والا عذر ہے۔

دوم: روزہ نہیں رکھے گا، کیونکہ یقینی طور پر نیت کا ہونا وقت سے ناواقفیت کی وجہ سے نہیں پایا جائے گا۔

سوم: تحری کرے گا اور روزہ رکھے گا، اور اگر بعد میں اس کی غلطی ظاہر نہ ہو تو قضاء نہیں کرے گا اور یہی راجح ہے۔

نووی نے نقل کیا ہے کہ اس قیدی پر قضا واجب ہے جو اجتہاد کے ذریعہ روزہ رکھے، پھر بعد میں معلوم ہو کہ اس کا روزہ رات میں ہو گیا ہے، اور کہا ہے کہ: یہ علماء کے درمیان محل اختلاف نہیں ہے، کیونکہ رات روزہ کا وقت نہیں ہے جیسا کہ عید کا دن (۱)۔

(۱) المغنی ۳/۹۵-۱۶۳، أسنی المطالب ۱/۴۱۴، الشرح الکبیر للدردیر ۱/۵۴۱، الدر المختار ۲/۷۹-۳۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۱/۵۳۵، الدر المختار ۲/۳۳۸/۶، المجموع ۲/۳۱۷، ۳۱۹، لسان الحکام لابن الشحنہ ص ۳۸۷، أسنی المطالب ۱/۴۲۲، المغنی ۳/۱۴۸، الإنصاف ۳/۲۸۶، الاختیار ۴/۱۷۳۔

صوم التطوع

تعریف:

۱-لغت میں: صوم کا معنی مطلق رکنا ہے(۱)۔

اور اصطلاح میں: مخصوص وقت میں مخصوص شخص کی طرف سے روزہ توڑنے والی چیزوں سے نیت کے ساتھ حقیقتاً یا حکماً رکنا ہے(۲)۔

اور تطوع کا اصطلاحی مفہوم: اس عبادت کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا جو فرض نہ ہو(۳)۔

اور نفلی روزہ: اس روزہ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا ہے جو فرض نہ ہو۔

نفلی روزہ کی فضیلت:

۲-نفلی روزہ کی فضیلت میں بہت سی احادیث وارد ہیں، جن میں سے حضرت سہلؓ کی حدیث ہے جو انہوں نے نبی علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**إن في الجنة باباً يقال له: الريان، يدخل منه الصائمون يوم القيامة، لايدخل منه أحد غيرهم فيقال: أين الصائمون؟ فيقومون، لايدخل منه أحد غيرهم، فإذا دخلوا أغلق، فلم يدخل منه أحد**"(۱) (جنت میں ایک دروازہ ہے جس کا نام "ریان" ہے، اس سے روزہ دار قیامت کے دن داخل ہوں گے، ان کے علاوہ کوئی دوسرا اس سے داخل نہیں ہوگا، چنانچہ کہا جائے گا کہاں ہیں روزہ دار؟ تو وہ کھڑے ہوں گے، اس دروازے سے ان کے علاوہ کوئی دوسرا داخل نہیں ہوگا، جب وہ داخل ہوجائیں گے تو دروازہ بند کردیا جائے گا، پھر اس سے کوئی نہیں داخل ہوگا)۔

اور ان میں سے وہ حدیث ہے جو نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**من صام يوماً في سبيل الله باعد الله تعالىٰ وجهه عن النار سبعين خريفاً**"(۲) (جو شخص ایک دن اللہ کے راستے میں روزہ رکھے گا، اللہ تعالیٰ اس کے چہرے کو جہنم سے ستر سال دور رکھیں گے)۔

نفلی روزہ کی اقسام:

۳-حنفیہ نے نفلی روزے کی تین قسمیں کی ہیں مسنون، مندوب اور نفل۔

چنانچہ مسنون: عاشورہ کا روزہ ہے نویں محرم کے روزہ کے ساتھ، اور مندوب ہر مہینے کے تین دنوں کے روزے، اور سموار، جمعرات کے روزے، شوال کے چھ روزے، اور ہر وہ روزہ ہے جس کا مطلوب ہونا اور اس پر ثواب کا وعدہ ہونا ثابت ہو، جیسے داؤدؑ کا روزہ وغیرہ، اور نفل ان کے علاوہ وہ روزے ہیں جن کی کراہت ثابت نہیں ہے۔

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: "صوم"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۸۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۴۴۵۔

---

(۱) حدیث سہل بن سعد: "إن في الجنة بابا يقال له: الريان......" کی روایت بخاری (۴/۱۱۱) اور مسلم (۲/۸۰۸) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من صام يوم في سبيل الله......" کی روایت بخاری (۶/۴۷) اور مسلم (۲/۸۰۸) نے کی ہے۔

اور مالکیہ نے بھی صوم تطوع کی تین قسمیں کی ہیں، سنت، مستحب اور نفل۔

چنانچہ سنت: یوم عاشورہ کے روزے ہیں، اور مستحب، اشہر حرم، شعبان، ذی الحجہ کے پہلے عشرہ، یوم عرفہ، شوال کے چھ ایام، ہر مہینے کے تین ایام، سموار اور جمعرات کے روزے ہیں۔

اور نفل ہر وہ روزہ ہے جس کا کوئی وقت اور کوئی سبب نہ ہو، ان ایام کے علاوہ میں ہو جن کے روزے واجب یا ممنوع ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صوم تطوع اور صوم مسنون ایک ہی درجہ میں ہیں [۱]۔

نفلی روزے میں نیت کے احکام:

الف- نیت کا وقت:

۴- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ نفلی روزے میں رات سے نیت کرنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے وہ فرماتی ہیں: "**دخل عليّ رسول الله ﷺ ذات يوم فقال: هل عندكم شئ؟ فقلنا: لا، فقال فإني إذاً صائم**" [۲] (رسول اللہ ﷺ ایک دن ہمارے پاس تشریف لائے اور فرمایا: کیا تمہارے پاس کچھ ہے؟ ہم نے کہا نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تب میں روزے سے ہوں)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ نفل روزہ میں بھی فرض کی طرح رات سے نیت کرنا شرط ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له**" [۱] (جو رات سے روزے کی نیت نہ کرے تو اس کا روزہ نہ ہوگا) لہذا فجر کے بعد نیت کرنا کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ نیت ارادہ کرنا ہے اور ماضی کا ارادہ کرنا عقلاً محال ہے۔

۵- جمہور فقہاء کا نفل کی نیت کے آخری وقت کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نفل روزے کی نیت کا آخری وقت ضحوہ کبری ہے۔

اور اس سے مراد نہار شرعی کا نصف ہے، اور نہار شرعی مشرق کے افق میں روشنی کے ظاہر ہونے سے غروب آفتاب تک ہے، اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ نیت کا نصف نہار سے قبل واقع ہونا ضروری ہے، لہذا نصف نہار کے وقت نیت کرنا اکثر یوم کا اعتبار کرتے ہوئے کافی نہیں ہوگا، جیسا کہ حصکفی نے کہا ہے [۲]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ: نفل روزے کی نیت کا آخری وقت زوال سے قبل ہے، اور زوال سے قبل اس لئے خاص کیا ہے، اس لئے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا: "**كان النبي ﷺ ياتينا فيقول هل عندكم من غداء فان قلنا: نعم تغدى وان قلنا: لا قال: اني صائم**" [۳] (نبی کریم ﷺ ہمارے پاس تشریف لاتے اور فرماتے تمہارے پاس (دن کا) کھانا

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۴۵، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ص ۳۵۰، القوانین الفقہیہ ر ص ۱۳۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۵، کشاف القناع ۲/ ۳۳۷۔

(۲) حدیث عائشہ: "دخل علی رسول الله ﷺ ذات يوم......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۹) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من لم يبيت الصيام......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۲۳-۸۲۴) نے کی ہے، اور طحاوی نے شرح المعانی (۲/ ۵۴) میں کی ہے، اور اسے ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۸۸) میں ذکر کیا ہے، اور متعدد علماء سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے موقوف ہونے کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۵۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "كان النبی ﷺ يأتينا فيقول هل عندكم من غداء..." کی روایت دارقطنی (۲/ ۱۷۶) نے کی ہے اور اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

ہے، اگر ہم کہتے ہاں تو دوپہر کا کھانا تناول فرماتے اور اگر ہم کہتے نہیں توفرماتے کہ پھر میں روزہ سے ہوں)، اس لئے کہ "غدا" اس کھانے کو کہا جاتا ہے جو زوال سے قبل کھایا جاتا ہے، اور عشاء اس کھانے کو کہا جاتا ہے جو اس کے بعد کھایا جاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ واضح طور پر معلوم ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کے ذریعہ دن کا بڑا حصہ پالیا جاتا ہے، جیسا کہ مسبوق کی رکعت میں ہے، شربینی خطیب نے کہا ہے کہ: اور یہ اس اعتبار سے ہے کہ اکثر جو لوگ نفل روزے کا ارادہ کرتے ہیں (وہ اسی طرح کرتے ہیں) ورنہ اگر زوال سے قبل نیت کرے، حالانکہ دن کا بڑا حصہ گذر چکا ہے تو اس کا روزہ صحیح ہوگا۔

حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا قول مرجوح ہے کہ زوال کے بعد تک نیت کرنا درست ہے، اور ان حضرات نے کہا ہے کہ: یہ حضرت معاذ، حضرت ابن مسعود اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہم کا قول ہے، اور کسی صحابی سے کوئی ایسی چیز منقول نہیں ہے جو صراحۃً اس کے خلاف ہو، اور اس لئے بھی کہ نیت دن کے ایک حصہ میں پائی گئی، تو اس کا وجود زوال سے ایک لمحہ قبل پائے جانے کے مشابہ ہوگا۔

دن میں نفل کی نیت کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ نیت سے قبل ایسا فعل نہ پایا جائے جس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، لہٰذا اگر ایسا کوئی فعل پایا جائے تو اس وقت اس کی طرف سے روزہ کافی نہیں ہوگا[1]۔

ب- نیت کی تعیین:

٦- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نفل روزے کی نیت میں تعیین شرط نہیں ہے، نفل روزہ مطلق نیت سے صحیح ہوگا، اور نووی نے کہا ہے کہ: مناسب یہ ہے کہ مسنون روزہ میں تعیین شرط ہو، جیسے عرفہ، عاشورہ، ایام بیض، شوال کے چھ روزے وغیرہ، جیسا کہ یہ نفلی نمازوں میں سے سنن رواتب میں شرط ہے۔

شافعیہ کے نزدیک معتمد اس کے برخلاف ہے جس کی صراحت نووی نے کی ہے، محلی نے کہا ہے کہ: اور جواب دیا جاتا ہے کہ مذکورہ ایام میں روزہ رکھنا انہیں ایام کی طرف منسوب ہوگا، بلکہ اگر اس میں دوسرے کی نیت کرے تو وہ بھی حاصل ہوگا، جیسے تحیۃ المسجد، کیونکہ مقصود ان ایام میں روزہ کا پایا جانا ہے، قلیوبی نے کہا ہے کہ: یہ جواب صحت کے اعتبار سے معتمد ہے، اور اگرچہ تعیین مطلقاً اولی ہے[1]۔

وہ ایام جن کے روزے مستحب ہیں:

الف- ایک دن روزہ رکھنا اور ایک دن افطار کرنا:

٧- نفلی روزوں میں سے ایک دن روزہ رکھنا اور ایک دن روزہ نہ رکھنا ہے، اور یہ نفلی روزوں میں سب سے افضل ہے[2] اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"أحب الصلاة إلى الله صلاة داؤد عليه السلام، وأحب الصيام إلى الله صيام داؤد، وكان ينام نصف الليل، ويقوم ثلثه، وينام سدسه، ويصوم يوما ويفطر يوما"**[3] (اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے پسندیدہ نماز حضرت داؤد علیہ السلام کی نماز ہے، اور سب سے پسندیدہ روزہ

---

(١) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۳۰، شرح الخرشی علی خلیل ۲/ ۲۴۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۴، کشاف القناع ۲/ ۳۱۷۔

(١) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۷، تبیین الحقائق ۱/ ۳۱۶، مواہب الجلیل ۱/ ۵۱۵ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا، المجموع ۶/ ۲۹۵، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۵۳، الإنصاف ۳/ ۲۹۳۔

(٢) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۵۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۸، کشاف القناع ۲/ ۳۳۷۔

(٣) حدیث: "أحب الصلاة إلى الله صلاة داؤد......" کی روایت بخاری (۳/ ۱۶) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓو سے کی ہے۔

حضرت داؤدؑ کا روزہ ہے، وہ رات کے نصف حصہ تک سوتے تھے، پھر اس کے ایک تہائی میں نماز پڑھتے، اور چھٹے حصہ میں سوتے تھے، اور ایک دن روزہ رکھتے تھے اور ایک دن روزہ نہ رکھتے تھے)۔

نیز نبی ﷺ نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے ارشاد فرمایا: **"صم یوما وأفطر یوما، فذلک صیام داؤد علیه السلام، وهو أفضل الصیام، فقلت: إني أطیق أفضل من ذلک، فقال النبي ﷺ: لا أفضل من ذلک"** (۱) (ایک دن روزہ رکھو اور ایک دن روزہ نہ رکھو، یہ داؤد علیہ السلام کا روزہ ہے اور یہ سب سے افضل روزہ ہے، تو میں نے عرض کیا کہ: میں اس سے افضل کی طاقت رکھتا ہوں، تو نبی ﷺ نے فرمایا: اس سے افضل کوئی روزہ نہیں ہے)۔

بہوتی نے کہا ہے کہ: لیکن اس میں شرط ہے کہ بدن کمزور نہ ہو، یہاں تک کہ وہ اس چیز سے عاجز ہوجائے جو روزوں سے افضل ہے، جیسے حقوق اللہ تعالیٰ اور اس کے بندوں کے لازمی حقوق کی ادائیگی، ورنہ اس کا چھوڑنا ہی افضل ہوگا (۲)۔

ب- عاشورہ اور نویں محرم کا روزہ رکھنا:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عاشورہ اور نویں محرم کا روزہ سنت ہے، اس لئے کہ عاشورہ کے روزہ کے بارے میں نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"أحتسب علی الله أن یکفر السنة التي قبله"** (۳) (میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں کہ وہ اس سے ایک سال پہلے کے گناہوں کا اسے کفارہ بنادے گا)، اور حضرت معاویہؓ کی حدیث ہے: فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: **"هذا یوم عاشوراء، ولم یکتب الله علیکم صیامه، وأنا صائم، فمن شاء فلیصم، ومن شاء فلیفطر"** (۱) (یہ عاشورہ کا دن ہے، اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے اوپر اس کے روزے کو فرض نہیں کیا ہے، اور میں روزے سے ہوں، لہذا جو چاہے روزہ رکھے اور جو چاہے روزہ نہ رکھے)۔

اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"لئن بقیت إلی قابل لأصومن التاسع"** (۲) (اگر میں آئندہ سال زندہ رہا تو ضرور نویں محرم کا روزہ رکھوں گا)۔

یوم عاشورہ کا روزہ اسلام میں فرض تھا، پھر اس کی فرضیت رمضان کے روزے کے ذریعہ منسوخ کردی گئی، اور نبی ﷺ نے مسلمانوں کو اس کے روزہ رکھنے کا اختیار دیا، اور یہی بہت سے علماء کے نزدیک مختار ہے، اور حنابلہ میں سے شیخ تقی الدین کے نزدیک مختار ہے (۳)، اور یہی اصولیین کا قول ہے۔

عاشورہ کا روزہ (جیسا کہ حدیث شریف میں گذرا)، گذشتہ ایک سال کے گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے، اور گناہوں سے مراد صغیرہ گناہ ہیں، دسوقی نے کہا ہے کہ: اگر اس کے ذمہ صغیرہ گناہ نہ ہوں تو ایک سال کے کبیرہ گناہ معاف ہوجائیں گے اور یہ معاف کرنا اللہ کے فضل پر ہے، اور اگر کبیرہ گناہ نہ ہوں تو اس کے درجات بلند ہوں گے۔

---

(۱) حدیث: "صم یوما وأفطر یوما......" کی روایت بخاری (۲۲۰/۴) نے کی ہے۔

(۲) الروض المربع ۱/ ۱۴۵۔

(۳) حدیث: "أحتسب علی الله أن یکفر السنة التي قبله......" کی روایت مسلم (۸۱۹/۲) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث معاویہ: "هذا یوم عاشوراء......" کی روایت بخاری (۲۴۴/۴) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لئن بقیت إلی قابل لأصومن التاسع......" کی روایت مسلم (۷۹۸/۲) نے کی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۳۳۹/۲، الإنصاف ۳۴۶/۳۔

بہوتی نے کہا ہے کہ: نووی نے ''شرح مسلم'' میں علماء کے حوالہ سے کہا ہے: صغائر کا کفارہ مراد ہے، اور اگر اس کے پاس صغائر نہ ہوں تو کبائر سے تخفیف کی امید ہوگی، اور اگر کبائر نہ ہوں تو اس کے درجات بلند ہوں گے۔

اسی طرح حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ نویں محرم یا گیارہویں کو چھوڑ کر صرف دسویں محرم کا روزہ رکھنا مکروہ ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ صرف دسویں محرم کا روزہ رکھنا مکروہ نہیں ہے، اور یہی مالکیہ کے مذہب سے مفہوم ہوتا ہے۔

حطاب نے کہا ہے کہ: شیخ زروق نے ''القرطبیۃ'' کی شرح میں لکھا ہے کہ: بعض علماء نے اس کے قبل اور اس کے بعد ایک دن کے روزہ رکھنے کو مستحب قرار دیا ہے، اور یہ قول جسے انہوں نے بعض علماء سے ذکر کیا ہے غیر مشہور ہے، میں اس سے واقف نہیں ہوں۔

علماء نے نویں محرم کے روزہ کے استحباب کی حکمت میں کئی قول ذکر کئے ہیں:

اول: اس سے مراد یہود کی مخالفت ہے کہ وہ صرف دسویں محرم کو روزہ رکھتے ہیں، اور یہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، چنانچہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **''صوموا یوم عاشوراء وخالفوا فیه الیهود وصوموا قبله یوماً أوبعده یوماً''**[1] (یوم عاشورہ کا روزہ رکھو اور اس میں یہود کی مخالفت کرو، اور اس سے ایک دن پہلے یا ایک دن بعد بھی روزہ رکھو)۔

دوم: اس سے مراد یوم عاشورہ کے روزہ کو ایک روزے کے ساتھ ملانا ہے، جیسا کہ صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے۔

سوم: دسویں کے روزہ میں احتیاط مراد ہے، اس اندیشہ سے کہ چاند میں کمی ہوجائے اور غلطی میں واقع ہوجائے، گنتی کے اعتبار سے نویں تاریخ حقیقت میں دسویں تاریخ ہو۔

اگر نویں کو روزہ نہ رکھ سکے تو حنفیہ اور شافعیہ نے گیارہویں کے روزہ کو مستحب قرار دیا ہے، شربینی خطیب نے کہا ہے کہ: بلکہ امام شافعی نے ''الام'' اور ''الإملاء'' میں صراحت کی ہے کہ تین دن کے روزے مستحب ہیں [1]۔

ج- یوم عرفہ کا روزہ:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر حاجی کے لئے یوم عرفہ کا روزہ مستحب ہے، (اور یہ ذی الحجہ کی نویں تاریخ ہے)، اور اس کا روزہ دو سالوں کے گناہوں کے لئے کفارہ ہوتا ہے، ایک سال گذشتہ اور ایک سال آئندہ، حضرت ابوقتادہؓ نے روایت کی ہے کہ: نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: **''صیام یوم عرفة، أحتسب علی الله أن یکفر السنة التي قبله والسنة التي بعده''**[2] (میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں کہ یوم عرفہ کا روزہ ایک سال گذشتہ اور ایک سال آئندہ کے گناہوں کے لئے کفارہ ہوگا)۔

شربینی خطیب نے کہا ہے کہ: اور یہ سب سے افضل دن ہے، مسلم کی حدیث ہے: **''مامن یوم أکثر من أن یعتق الله فیه**

---

(۱) حدیث: ''صوموا یوم عاشوراء......'' کی روایت احمد (۱/۲۴۱) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے اسے مجمع الزوائد (۳/۱۸۸) میں نقل کیا ہے، اور کہا ہے: اسے احمد اور بزار نے روایت کی ہے، اور اس میں محمد بن ابی لیلی راوی ہیں جن پر کلام کیا گیا ہے۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۳۵۰ طبع دار الإیمان، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۱۶، مواہب الجلیل ۲/۴۰۳، القلیوبی وعمیرہ ۲/۷۳، المجموع ۶/۳۸۳ طبع المکتبۃ السلفیہ، کشاف القناع ۲/۳۳۹۔

(۲) حدیث ابی قتادہؓ: ''صیام یوم عرفة، أحتسب علی الله أن یکفر......'' کی روایت مسلم (۲/۸۱۹) نے کی ہے۔

عبداً من النار من يوم عرفة"[۱] (اللہ تعالیٰ یوم عرفہ سے زیادہ کسی دن بندوں کو جہنم سے آزاد نہیں فرماتے ہیں)۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ حاجی کے لئے مستحب نہیں ہے، اگر چہ قوی ہو، اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے اس دن کا روزہ مکروہ ہے، اور شافعیہ کے نزدیک خلاف اولی ہے، اس لئے کہ ام الفضل بنت الحارثؓ سے مروی ہے کہ: "أنها أرسلت إلى النبيﷺ بقدح لبن، وهو واقف على بعيره بعرفة، فشرب"[۲] (انہوں نے نبی ﷺ کی خدمت میں دودھ کا ایک پیالہ بھیجا، اور آپ ﷺ عرفہ میں اپنے اونٹ پر کھڑے تھے تو آپ ﷺ نے اسے نوش فرمالیا)، اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ: "أنه حج مع النبيﷺ، ثم أبي بكر، ثم عمر، ثم عثمان، فلم يصمه أحد منهم"[۳] (انہوں نے نبی ﷺ پھر ابوبکر پھر عمر پھر عثمانؓ کے ساتھ حج کیا، تو ان میں سے کسی نے روزہ نہیں رکھا) کیونکہ یہ اسے وقوف اور دعاء سے کمزور کردے گا، لہٰذا اسے چھوڑ دینا افضل ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ: یہ حضرات اللہ کے مہمان اور اس کے زائرین ہیں۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ: مسافر اور مریض کے لئے مطلقاً اس دن روزہ نہ رکھنا مسنون ہے، اور انہوں نے کہا ہے: اس کا روزہ اس حاجی کے لئے مسنون ہے، جو عرفہ رات کو پہنچے اس لئے کہ کراہت کی علت موجود نہیں ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس دن کا روزہ حاجی کے لئے بھی مستحب ہے، بشرطے کہ اسے عرفہ میں وقوف سے کمزور نہ کرے اور دعاؤں میں خلل نہ ڈالے، اور اگر اسے کمزور کردے تو اس کے لئے روزہ مکروہ ہوگا[۱]۔

د- ذی الحجہ کے آٹھ ایام کے روزے:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عرفہ سے قبل شروع ذی الحجہ کے آٹھ ایام کے روزے رکھنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث ہے: "ما من أيام العمل الصالح فيها أحب إلى الله من هذه الأيام ـ يعني أيام العشر ـ قالوا: يا رسول الله! ولا الجهاد في سبيل الله؟ قال: ولا الجهاد في سبيل الله، إلا رجل خرج بنفسه وماله، فلم يرجع من ذلك بشيء"[۲] (ان ایام سے زیادہ کسی ایام میں اللہ کے نزدیک نیک عمل پسندیدہ نہیں ہیں، (یعنی ذی الحجہ کے دس ایام) صحابہ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! اور جہاد فی سبیل اللہ بھی نہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: جہاد فی سبیل اللہ بھی نہیں مگر وہ شخص جو اپنی جان اور مال کے ساتھ نکلے اور ان میں سے کسی چیز کے ساتھ واپس نہ لوٹے)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ: اور اس میں زیادہ موکد، آٹھویں کا روزہ ہے، اور یہ یوم الترویہ ہے، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے، یوم الترویہ کا روزہ گذشتہ ایک سال کے لئے کفارہ بنتا ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ان ایام کے روزے

---

(۱) حدیث: "ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه......" کی روایت مسلم (۲/ ۹۸۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث ام فضل: "أنها أرسلت إلى النبيﷺ......" کی روایت بخاری (۴/ ۲۳۷) اور مسلم (۲/ ۷۹۱) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ابن عمر أنه حج مع النبيﷺ" کی روایت ترمذی (۲/ ۱۱۶) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۱۵، مواہب الجلیل ۲/ ۴۰۳، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۷۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۶، کشاف القناع ۲/ ۳۳۹۔

(۲) حدیث ابن عباس: "مامن أيام العمل الصالح فيهن......" کی روایت بخاری (۲/ ۴۵۹) نے کی ہے۔

حاجی کے لئے بھی مسنون ہیں، اور مالکیہ نے اس سے حاجی کے لئے یوم الترویہ کے روزہ کا استثناء کیا ہے، متیطیہ میں ہے کہ: حاجی کے لئے مکروہ ہے کہ منی اور عرفہ میں نفلی روزہ رکھے، حطاب نے کہا ہے کہ: منی میں یعنی یوم الترویہ میں، مغاربہ کے نزدیک اسے یوم منی سے موسوم کیا جاتا ہے [۱]۔

ھ-شوال کے چھ روزے:

۱۱ – جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور متاخرین حنفیہ) کا مذہب یہ ہے کہ: رمضان کے بعد شوال کے چھ روزے مسنون ہیں، اس لئے کہ حضرت ابوایوبؓ نے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **"من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال، كان كصيام الدهر"** [۲] (جو رمضان کے روزے رکھے پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے تو یہ سال بھر کے روزہ کے طرح ہوگا) اور حضرت ثوبانؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"صيام شهر رمضان، بعشرة أشهر وستة أيام بعدهن بشهرين، فذلك تمام سنة"** [۳] (رمضان کے مہینہ کے روزے دس ماہ کے روزے کے برابر ہیں، اور ان کے بعد چھ یوم کے روزے دو ماہ کے روزے کے برابر ہیں تو یہ مکمل سال ہوگیا)، یعنی نیکی کا بدلہ دس گنا ملتا ہے، اس طرح ایک مہینہ کے دس ماہ ہوئے، اور چھ ایام کے ساٹھ ایام ہوئے، تو یہ مکمل ایک سال ہوگیا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ: رمضان کے بعد شوال کے چھ روزے ایک سال کے فرض روزے کے برابر ہیں، ورنہ یہ رمضان اور شوال کے چھ روزے کے ساتھ خاص نہیں ہوگا، کیونکہ نیکی کا بدلہ تو دس گنا ملتا ہی ہے۔

امام ابوحنیفہ سے نقل کیا گیا ہے کہ شوال کے چھ روزے مکروہ ہیں، چاہے متفرق طور پر رکھے یا لگاتار رکھے، اور امام ابویوسف سے منقول ہے کہ لگاتار رکھنا مکروہ ہے، متفرق طور پر مکروہ نہیں ہے، لیکن متاخرین حنفیہ عام طور پر اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے ہیں۔

ابن عابدین نے صاحب ہدایہ کی کتاب "التجنیس" سے نقل کرکے کہا ہے کہ: مختار یہ ہے کہ: اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ کراہت اس اندیشہ سے تھی کہ اسے رمضان میں شمار کرلیا جائے اور نصاری کے ساتھ مشابہ ہوجائے، اور اب یہ معنی زائل ہوگیا ہے، اور کاسانی نے محل کراہت اسے قرار دیا ہے کہ: عید کے دن روزہ رکھے، اور اس کے بعد پانچ ایام روزہ رکھے، لیکن اگر عید کے دن روزہ چھوڑ دے پھر اس کے بعد چھ ایام کے روزے رکھے تو مکروہ نہیں ہے، بلکہ یہ مستحب اور سنت ہے۔

مالکیہ نے مقتدی کے لئے اس کے روزہ کو مکروہ قرار دیا ہے، اسی طرح اس شخص کے لئے جو اگر اس کو رمضان سے متصل مسلسل رکھے اور اس کو ظاہر کرے تو اس کے وجوب کے اعتقاد کا اندیشہ ہو، یا اس کے متصل ہونے کی سنت ہونے کا اعتقاد رکھے تو مکروہ ہے، اور اگر یہ قیود نہ ہوں تو اس کے روزے مستحب ہوں گے۔

حطاب نے مقدمات میں کہا ہے کہ: امام مالک نے اسے اس اندیشہ سے مکروہ قرار دیا کہ کہیں جاہل اور دین سے ناواقف افراد رمضان میں اس چیزوں کو داخل کردیں جو اس میں نہیں ہے، لیکن جو شخص خاص طور پر روزے رکھے تو اس کے لئے روزے مکروہ نہیں

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۰۱ طبع الامیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۱۵، مغنی المحتاج ۱/۴۴۶، القلیوبی وعمیرہ ۲/۷۳، کشاف القناع ۲/۳۳۸۔

(۲) حدیث: "من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال......" کی روایت مسلم (۲/۸۲۲) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ثوبان: "صيام شهر رمضان بعشرة أشهر......" کی روایت دارمی (۲/۲۱) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

ہوں گے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ: شوال کے چھ روزوں کی فضیلت غیر شوال میں روزے رکھنے سے حاصل نہیں ہوگی، اور اس (مہینہ) کے فوت ہونے سے فوت ہوجائے گی، اس لئے کہ احادیث کا ظاہر یہی ہے۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ہر شخص کے لئے ان کا روزہ مستحب ہے، چاہے وہ رمضان میں روزہ رکھے یا نہیں، جیسے وہ شخص جو مرض، یا نابالغی یا کفر یا اس کے علاوہ کسی وجہ سے روزہ نہ رکھے، شربینی خطیب نے کہا ہے کہ: یہی ظاہر ہے۔ جیسا کہ یہ بعض متاخرین کا مسلک ہے، اگر چہ بہت سے فقہاء کی عبارت یہ ہے: اس شخص کے لئے مستحب ہے جو رمضان میں روزے رکھے کہ اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے جیسا کہ حدیث کے الفاظ ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک اس کے روزے اسی کے لئے مستحب ہیں جو رمضان میں روزے رکھے۔

۱۲ - اسی طرح شافعیہ اور بعض حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: عید کے بعد اسے مسلسل رکھنا افضل ہے، تاکہ عبادت کی طرف سبقت ہو اور اس لئے بھی کہ تاخیر میں آفات ہیں۔

حنابلہ نے افضلیت میں مسلسل رکھنے یا متفرق طور پر رکھنے کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک چھ روزوں کو متفرق طور پر رکھنا مستحب ہے، ہر ہفتہ دو روزے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ رمضان سے متصل لگاتار اس کے روزے رکھنا مکروہ ہے، اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ فضیلت حاصل ہوگی، اگر چہ غیر شوال میں اس کے روزے رکھے، بلکہ ان حضرات نے ذی الحجہ کے دس دنوں میں اس کے روزے رکھنے کو مستحب کہا ہے، یہ اس وجہ سے کہ حدیث میں اس کی تعیین کا محل "شوال" مکلّف کے حق میں تخفیف کے پیش نظر ہے اس لئے کہ وہ روزے کا عادی ہوگیا ہے، ورنہ شوال کے ساتھ اس کا حکم خاص نہیں ہے۔

عدوی نے کہا ہے کہ: شارع نے (من شوال)، روزے کے اعتبار سے صرف تخفیف کے لئے کہا ہے، اس وقت کے ساتھ اس کے حکم کو خصوصیت نہیں ہے اس لئے اگر اسے ذی الحجہ کے دس دنوں میں رکھے گا تو یقیناً زیادہ بہتر ہوگا کہ اس میں روزوں کی فضیلت منقول ہے، کیونکہ مقصود بھی حاصل ہوگا اور ایام مذکورہ کی فضیلت بھی حاصل ہوگی، بلکہ اسے ذی قعدہ میں رکھنا بھی بہتر ہے، حاصل یہ ہے کہ جس قدر اس کا زمانہ دور ہوگا، مشقت کے زیادہ ہونے کی وجہ سے اس کا ثواب زیادہ ہوگا[۱]۔

و- ہر مہینے کے تین روزے:

۱۳ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر مہینے کے تین روزے مسنون ہیں، اور ان میں سے جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ ان کا ایام بیض میں ہونا مستحب ہے، (اور یہ ہر عربی ماہ کی تیرہویں، چودہویں اور پندرہویں تاریخ ہے) ان کو ایام بیض اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں چاند کی روشنی مکمل اور خوب سفید ہوتی ہے، اس لئے کہ حضرت ابوذرؓ نے روایت کی ہے کہ نبی علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "یا **أبا ذر إذا صمت من الشهر ثلاثة أيام، فصم ثلاث عشرة**

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۲۵، بدائع الصنائع ۲/۷۸ (دارالکتاب العربی ۱۹۷۴) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۱۰ طبع الامیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۱۷، الخرشی علی خلیل ۲/۲۴۳، مواہب الجلیل ۲/۴۱۴ مکتبۃ النجاح لیبیا، مغنی المحتاج ۱/۴۴۷، کشاف القناع ۲/۳۳۷، مکتبۃ النصر الحدیث الریاض، الإنصاف ۳/۳۴۳ طبع داراحیاء التراث العربی ۱۹۸۰ء۔

وأربع عشرة، وخمس عشرة"[۱] (ابوذر! اگر تم مہینے کے تین روزے رکھو تو تم تیرہویں، چودہویں اور پندرہویں کے روزے رکھو)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ: اس کے ساتھ بارہویں کا روزہ رکھنا بھی مناسب ہے، تاکہ اس شخص کے اختلاف سے نکل سکے جس نے یہ کہا ہے کہ بارہویں تاریخ تین دنوں کا پہلا دن ہے، اور ذی الحجہ کی تیرہویں تاریخ مستثنی ہے، کیونکہ ایام تشریق میں سے ہونے کی وجہ سے اس کا روزہ جائز نہیں ہے تو اس کے بدلہ میں سولہویں تاریخ کا روزہ رکھے گا جیسا کہ قلیوبی نے کہا ہے[۲]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ایام بیض کے روزے رکھنا مکروہ ہے تاکہ تحدید سے احتراز ہو اور اس کے وجوب کے اعتقاد کا اندیشہ نہ ہو، اور محل کراہت یہ ہے کہ جب انہیں ایام کے روزوں کا بعینہ قصد کرے، اور یہ اعتقاد رکھے کہ خاص طور پر انہیں ایام کے روزے رکھنے سے ثواب حاصل ہوگا، لیکن اگر ان کے روزے کا ارادہ اس حیثیت سے کرے کہ یہ مہینے کے تین دن ہیں تو کراہت نہیں ہوگی۔

مواق نے ابن رشد سے نقل کرکے کہا ہے کہ: امام مالک نے ان ایام کے روزے کو اس وجہ سے مکروہ قرار دیا ہے کہ لوگ آپ علیہ السلام کے قول کو جلدی قبول کرلیتے ہیں، پس جاہل ان روزوں کے واجب ہونے کا گمان کرے گا، اور منقول ہے کہ امام مالک ان ایام کے روزے رکھتے تھے اور امام مالک نے ان ایام کے روزے رکھنے کی ترغیب ہارون رشید کو بھی دیتے تھے۔

ہر مہینے کے تین روزے ہمیشہ روزے رکھنے کی طرح ہیں، اس معنی میں کہ ان کے روزے رکھنے سے سال بھر کے روزے کا اجر

(۱) حدیث ابی ذر: "یا أبا ذر إذا صمت من الشهر ثلاثة أيام......" کی روایت ترمذی (۳/۱۲۵) نے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن ہے۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج للمحلی ۲/۷۳۔

حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ نیکی کا بدلہ دس گنا ملتا ہے، اس لئے اجر دوچند ہوجائے گا، اس کی دلیل قتادہ بن ملحانؓ کی حدیث ہے: **"کان رسول الله علیہ السلام یأمرنا أن نصوم البیض: ثلاث عشرة، وأربع عشرة، وخمس عشرة، قال، قال: وهن کهیئة الدهر"**[۱] (رسول اللہ علیہ السلام ہمیں ایام بیض تیرہویں، چودہویں اور پندرہویں تاریخ کے روزے کا حکم دیتے تھے، وہ کہتے ہیں کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: یہ زندگی بھر کے روزے کی طرح ہیں)[۲]۔

ز- ہر ہفتہ میں سوموار اور جمعرات کے روزے:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہر ہفتہ میں سوموار اور جمعرات کے روزے رکھنا مستحب ہے[۳]۔

اس لئے کہ حضرت اسامہ بن زیدؓ نے روایت کی ہے: **"أن النبي علیہ السلام کان یصوم یوم الاثنین والخمیس، فسئل عن ذلک؟ فقال: إن أعمال العباد تعرض یوم الاثنین والخمیس، وأحب أن یعرض عملی وأنا صائم"**[۴]

(۱) حدیث قتادہ بن ملحان: "کان رسول الله علیہ السلام یأمرنا أن نصوم البیض......" کی روایت ابوداؤد (۲/۸۲۱) نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں اضطراب ہے، جیسا کہ منذری کی مختصر السنن (۳/۳۲۹-۳۳۰) میں ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۸۳، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۳۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۱۷، مواہب الجلیل ۲/۴۱۴۔

(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۳۵۰، بدائع الصنائع ۲/۷۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۱۷، مغنی المحتاج ۱/۴۴۶، کشاف القناع ۲/۳۳۷۔

(۴) حدیث اسامہ بن زید: "أن النبي علیہ السلام کان یصوم الإثنین والخمیس" کی روایت ابوداؤد (۲/۸۱۴) نے آپ کے قول "وأحب أن یعرض عملی وأنا صائم" کے بغیر کی ہے، اس کی روایت نسائی (۴/۲۰۲) نے کی ہے، اور منذری نے مختصر السنن (۳/۳۲۰) میں ابوداؤد کی اسناد کو معلول، اور نسائی کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(نبی ﷺ سوموار اور جمعرات کو روزہ رکھا کرتے تھے، تو آپ ﷺ سے اس کے بارے میں دریافت کیا گیا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: بندوں کے اعمال سوموار اور جمعرات کو (اللہ تعالیٰ کے پاس) پیش کئے جاتے ہیں، تو مجھے یہ بات پسند ہے کہ میرا عمل اس حال میں پیش ہو کہ میں روزے کی حالت میں رہوں)، اور ابوقتادہؓ کی حدیث میں ہے کہ: "أن رسول اللهﷺ سئل عن صوم الاثنين فقال: فيه ولدت، وفيه أنزل علی" [(۱)] (رسول اللہ ﷺ سے سوموار کے روزے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اسی دن میری پیدائش ہوئی اور اسی دن میرے اوپر وحی نازل ہوئی)۔

ح-اشہرحرم کے روزے:

۱۵-جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کا مذہب یہ ہے کہ اشہر حرم کا روزہ مستحب ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ: اشہر حرم میں سب سے افضل محرم، پھر رجب، پھر باقی مہینے، ذی قعدہ اور ذی الحجہ ہیں، اور اس میں اصل نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "أفضل الصلاة بعد الصلاة المكتوبة الصلاة في جوف الليل، وأفضل الصيام بعد شهر رمضان صيام شهر الله المحرم" [(۲)] (فرض نماز کے بعد سب سے افضل نماز درمیانی رات میں نفل نماز پڑھنا ہے، اور رمضان کے مہینے کے بعد سب سے افضل روزے اللہ کے مہینہ محرم کے روزے ہیں)۔

(۱) حدیث ابی قتادہؓ "أن رسول اللهﷺ سئل عن صوم الإثنين......" کی روایت مسلم (۸۲۰/۲) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أفضل الصلاة بعد المكتوبة: جوف الليل" کی روایت مسلم (۸۲۱/۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اشہر حرم میں سے ہر مہینہ کے جمعرات، جمعہ اور سنیچر کے روزے مستحب ہیں، اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اشہر حرم میں سے صرف ماہ محرم کے روزے مسنون ہیں۔

ان میں سے بعض نے اشہر حرم کے روزے کا مستحب ہونا ذکر کیا ہے، لیکن اکثر نے اس کے مستحب ہونے کو نہیں ذکر کیا ہے، بلکہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ تنہا رجب کے روزے رکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ: "أن النبيﷺ نهى عن صيام رجب" [(۱)] (نبی ﷺ نے رجب کے روزے سے منع فرمایا ہے)، اور اس لئے بھی کہ اس میں اس کی تعظیم کرکے جاہلیت کے شعار کو زندہ کرنا ہے، اور اس میں روزہ چھوڑ دینے سے کراہت زائل ہوجائے گی اگرچہ ایک ہی دن ہو، یا سال کے کسی دوسرے مہینے کا روزہ رکھنے سے اگرچہ رجب سے متصل نہ ہو [(۲)]۔

ط-ماہ شعبان کے روزے:

۱۶-جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کا مذہب ہے کہ ماہ شعبان کے روزے مستحب ہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے وہ فرماتی ہیں: "مارأيت رسول اللهﷺ أكثر صياماً منه في شعبان" [(۳)] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو شعبان سے زیادہ کسی

(۱) حدیث ابن عباس: "أن النبيﷺ نهى عن صيام رجب......" کی روایت ابن ماجہ (۵۵۴/۱) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۳۰۷/۱) میں کہا ہے کہ اس کی اسناد میں داؤد بن عطاء مدنی ہیں جن کے ضعیف ہونے پر اتفاق ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲۰۱/۱ طبع الامیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۵۱۶/۱، مغنی المحتاج ۴۴۹/۱، کشاف القناع ۳۳۸/۲، ۳۴۰، الفروع ۱۱۹/۳۔

(۳) حدیث عائشہ: "مارأيت رسول اللهﷺ أكثر صياماً منه في شعبان......" کی روایت بخاری (۲۱۳/۴) اور مسلم (۸۱۰/۲) نے کی ہے۔

مہینہ میں روزہ رکھتے ہوئے نہیں دیکھا) اور انہیں سے روایت ہے فرماتی ہیں: "كان أحب الشهور إلى رسول الله ﷺ أن يصومه شعبان، بل كان يصله برمضان" [۱] (رسول اللہ ﷺ کو تمام مہینوں میں شعبان میں روزہ رکھنا سب سے زیادہ پسندیدہ تھا، بلکہ آپ ﷺ اسے رمضان کے ساتھ ملا دیتے تھے)۔

شربینی خطیب نے کہا ہے کہ: مسلم شریف میں ہے: "كان ﷺ يصوم شعبان كله، كان يصوم شعبان إلا قليلا" [۲] (آپ ﷺ پورے شعبان کے روزے رکھتے تھے، یعنی اکثر شعبان کے روزے رکھتے تھے)۔

علماء نے کہا ہے کہ: دوسرا لفظ پہلے کی تفسیر کرتا ہے، پس مراد پورے شعبان سے اکثر شعبان ہے۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے انہوں نے فرمایا: "ما رأيت رسول الله ﷺ استكمل صيام شهر قط إلا رمضان" [۳] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو سوائے رمضان کے کسی اور مہینے کے مکمل روزے رکھتے ہوئے نہیں دیکھا)، علماء نے کہا ہے کہ: آپ ﷺ نے اسے مکمل نہیں کیا تا کہ اس کے وجوب کا گمان نہ ہو۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: شعبان کا روزہ مستحب نہیں ہے، اور یہ اکثر کا قول ہے، اور صاحب ارشاد نے اسے مستحب قرار دیا ہے [۴]۔

(۱) حدیث عائشہ: "كان أحب الشهور إلى رسول الله ﷺ أن يصومه شعبان" کی روایت نسائی (۴/ ۱۹۹) نے اسناد حسن کے ساتھ کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان ﷺ يصوم شعبان كله" کی روایت مسلم (۲/ ۸۱۱) نے کی ہے۔

(۳) حدیث عائشہ: "ما رأيت رسول الله ﷺ استكمل صيام شهر قط إلا رمضان" کی روایت بخاری (۴/ ۲۱۳) اور مسلم (۲/ ۸۱۰) نے کی ہے۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۲، مواہب الجلیل ۲/ ۴۰۷، مکتبۃ النجاح، لیبیا، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۱۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۹، کشاف القناع ۲/ ۳۴۰۔

ی - جمعہ کے دن کا روزہ:

۱۷ - حنفیہ کے نزدیک تنہا جمعہ کے دن روزہ رکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد کا قول ہے، اور مالکیہ کے نزدیک مندوب ہے، اس لئے کہ ابن عباسؓ سے روایت کی گئی ہے کہ: وہ جمعہ کے دن روزہ رکھتے تھے، اور چھوڑتے نہیں تھے، اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ: حدیث میں اس کی کراہت آئی ہے، مگر یہ کہ اس سے پہلے اور اس کے بعد روزہ رکھے تو احتیاط یہ ہے کہ اس کے ساتھ دوسرے دن کو ملا لے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ: سنت سے اس کا رکھنا اور اس سے ممانعت دونوں ثابت ہے، اور ان میں سے آخری حکم ممانعت کا ہے، کیونکہ جمعہ کے دن دیگر وظائف ہیں، تو جب اس کا روزہ رکھے گا تو ان کی ادائیگی سے کمزور ہو جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک نہی کا محل اس کی فرضیت کا اندیشہ ہے، اور یہ علت نبی ﷺ کی وفات سے ختم ہو چکی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ تنہا جمعہ کا دن روزہ رکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ: "لا يصم أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله أو بعده" [۱] (تم میں سے کوئی شخص جمعہ کے دن روزہ نہ رکھے مگر یہ کہ وہ اس سے پہلے یا اس کے بعد روزہ رکھے)، اور تا کہ اس دن روزہ چھوڑ کے اس میں مطلوبہ وظائف کی ادائیگی میں قوت حاصل کرے یا اس لئے کہ وہ اس کی تعظیم میں مبالغہ نہیں کرے، جیسا کہ یہود نے سنیچر کے دن میں کیا ہے، اور اس لئے کہ اس کے وجوب کا اعتقاد نہ کرے اور اس لئے کہ یہ عید اور کھانے کا دن ہے [۲]۔

(۱) حدیث: "لايصم أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله" کی روایت بخاری (۴/ ۲۳۲) اور مسلم (۲/ ۸۰۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۳۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۷،

نفلی روزہ شروع کرنے کا حکم:

۱۸- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ نفلی روزہ شروع کردینے سے لازم ہوجاتا ہے، اور اگر نفلی روزہ دار اسے شروع کردے تو اس پر اس کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا دعی أحدکم فلیجب، فإن کان صائماً فلیصلّ، وان کان مفطراً فلیطعم"[۱] (جب تم میں سے کسی شخص کو دعوت دی جائے تو قبول کرے پھر اگر روزہ دار ہو تو دعاء دے اور اگر روزہ دار نہ ہو تو کھالے) آپ ﷺ کے قول: "فلیصل" کا معنی ہے (دعاء کرے)، قرطبی نے کہا ہے کہ: یہ نبی ﷺ سے ثابت ہے، اور اگر روزہ توڑنا جائز ہوتا تو دعوت کو قبول کرنے کے لئے جو کہ سنت ہے روزہ توڑنا ہی افضل ہوتا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: نفلی روزہ شروع کردینے سے لازم نہیں ہوتا ہے، اور نفلی روزہ رکھنے والا اگر اسے شروع کردے تو اس پر اس کا مکمل کرنا واجب نہیں ہوگا، اور اسے اختیار ہے کہ جس وقت چاہے اسے توڑ دے[۲]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں: "قلت یا رسول الله: أهدی لنا حیس، فقال: أرنیه، فلقد أصبحت صائما فأکل" (میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میرے پاس ہدیہ میں حیس آیا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے میرے پاس لاؤ، میں نے تو روزہ کی حالت میں صبح کی تھی، پھر آپ ﷺ نے اسے نوش فرمایا) اور نسائی نے یہ اضافہ کیا ہے: "إنما مثل صوم التطوع مثل الرجل یخرج من ماله الصدقة، فإن شاء أمضاها، وإن شاء حبسها"[۱] (نفل روزہ کی مثال اس آدمی جیسی ہے جو اپنے مال میں سے صدقہ نکالے، اگر چاہے تو اسے دیدے اور اگر چاہے تو اسے روک لے)، اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "الصائم المتطوع أمین نفسه، إن شاء صام، وإن شاء أفطر"[۲] (نفلی روزہ رکھنے والا اپنے نفس کا امین ہے، اگر چاہے تو روزہ رکھے اور اگر چاہے تو چھوڑ دے)۔

نفلی روزہ کو فاسد کرنا اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات:

۱۹- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ بغیر عذر کے نفلی روزہ فاسد کرنا حرام ہے، اور یہی حنفیہ کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے، جیسا کہ "الفتاوی الہندیہ" میں ہے جس کی عبارت یہ ہے رازی نے ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے کہ: نفل روزہ کو بغیر عذر کے توڑنا حلال نہیں ہے، ایسا ہی "کافی" میں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: بلا عذر اسے توڑنا مکروہ ہے، اور اس کا پورا کرنا مستحب ہے، اللہ تعالیٰ کے قول: "وَلَا تُبْطِلُوٓا أَعْمَالَكُمْ"[۳] (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو) کا ظاہر یہی ہے، اور اس لئے بھی کہ جن لوگوں نے اس کے پورا کرنے کو واجب قرار دیا ہے ان کے اختلاف سے بچا جاسکے۔

کشاف القناع ۲/ ۳۴۰۔

(۱) حدیث "إذا دعی أحدکم فلیجب......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۸، کشاف القناع ۲/ ۳۴۳۔

(۱) حدیث عائشہ: "یا رسول الله ﷺ أهدی لنا حیس......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۹) نے کی ہے، اور نسائی کا اضافہ ان کی سنن (۴/ ۱۹۳-۱۹۴) میں ہے

(۲) حدیث: "الصائم المتطوع أمین نفسه......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۰۰) اور بیہقی (۴/ ۲۷۶) نے کی ہے، اور ابن ترکمانی نے سنن بیہقی کے حاشیہ (۴/ ۲۷۸) میں کہا ہے کہ: یہ حدیث سند اور متن کے اعتبار سے مضطرب ہے۔

(۳) سورۂ محمد/ ۳۳۔

وہ اعذار جن کو فقہاء حنفیہ اور مالکیہ نے روزہ توڑنے کے جواز کے لئے ذکر کیا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ کسی نے روزہ دار کو قسم دلائی کہ اگر وہ روزہ نہیں توڑے گا تو میری بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی، تو اس وقت اس کے لئے روزہ توڑنا جائز ہوگا، بلکہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اپنے مسلمان بھائی سے تکلیف کو دور کرنے کی غرض سے روزہ توڑ دینا مندوب ہے، لیکن حنفیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ نصف النہار سے قبل روزہ توڑنا جائز ہے، اس کے بعد جائز نہیں ہوگا۔

اسی طرح حنفیہ کے نزدیک مہمان اور میزبان کے لئے ضیافت عذر ہے، اگر صاحب ضیافت ایسا ہو کہ محض حاضری سے راضی نہیں ہوتا ہو، اور مہمان روزہ نہ چھوڑنے سے تکلیف محسوس کرتا ہو، اس شرط کے ساتھ کہ اسے اپنے نفس پر قضا رکھنے کا اعتماد ہو، اور مالکیہ نے ''حلف بالطلاق'' میں روزہ توڑنے کے جواز کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ قسم کھانے والے کے دل میں جس عورت کی طلاق کی قسم کھائی ہے، اس کی محبت ایسی شدید ہو کہ یہ اندیشہ ہو کہ اگر وہ حانث ہوجائے گا تو بھی اسے نہیں چھوڑ سکے گا، تو اس صورت میں محلوف علیہ کے لئے روزہ توڑ دینا جائز ہوگا، اور اس پر قضا بھی نہیں ہوگی۔

نیز یہ بھی عذر ہے کہ والدین میں سے کوئی اس کو روزہ توڑنے کا حکم دیں، اور حنفیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ والدین کے حکم پر روزہ توڑنا اس وقت جائز ہوگا جبکہ ان کا حکم عصر تک ہو، اس کے بعد جائز نہ ہوگا، ابن عابدین نے کہا ہے کہ: غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ افطار کے وقت کا قریب ہونا انتظار کے ضرر کو ختم کر دیتا ہے۔

مالکیہ نے والدین کے ساتھ سفر کے شیخ کو بھی شامل کیا ہے، جس کے بارے میں اس نے اپنی ذات سے یہ عہد لیا کہ اس کی مخالفت نہیں کرے گا، اور اسی کے مثل ان کے نزدیک شرعی علم کے استاذ بھی ہیں۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس جگہ کوئی عذر ہو تو نفل روزہ کو توڑ دینا مستحب ہے، جیسے کھانے میں مہمان کی مدد کرنا جبکہ اس پر اپنے میزبان کا کھانے سے باز رہنا گراں گذرتا ہو، یا اس کے برعکس ہو، لیکن اگر ان میں سے ایک پر دوسرے کا کھانے سے باز رہنا گراں نہ گذرے تو روزہ نہ توڑنا افضل ہے۔

۲۰- نفل روزہ کے فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضا کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ نفل روزہ کے فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضا واجب ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے وہ فرماتی ہیں: **"كنت أنا وحفصة صائمتين، فعرض لنا طعام اشتهيناه، فأكلنا منه، فجاء رسول الله ﷺ، فبدرتني إليه حفصة، وكانت ابنة أبيها، فقالت: يا رسول الله إنا كنا صائمتين، فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه، فقال: اقضيا يوم آخر مكانه"** (۱) (میں اور حفصہ روزہ سے تھیں، ہمارے پاس کھانا آیا جس کی ہمیں رغبت ہوئی، اور ہم نے اس میں سے کھالیا، پھر رسول اللہ ﷺ تشریف لائے، تو مجھ سے حفصہ نے آپ ﷺ کے پاس سبقت کی (اور وہ اپنے باپ کی بیٹی تھی)، تو اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم دونوں روزہ سے تھے تو ہمارے لئے کھانا پیش کیا گیا جس کی ہمیں رغبت تھی، اور ہم نے اس میں سے کھا لیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم دونوں اس کی جگہ دوسرے دن قضا کرو)۔

اور اس لئے بھی کہ اس نے جو عمل کیا ہے وہ عبادت ہے، لہذا

(۱) حدیث عائشہ: "كنت أنا وحفصة صائمتين......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۰۳) نے کی ہے اور اسے معلول قرار دیا ہے، بایں طور کہ صحیح اس کا مرسل ہونا ہے۔

اس کی حفاظت اور اسے باطل ہونے سے بچانا اور فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ" [1] (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو) اور اسی وقت ممکن ہے جب باقی کو ادا کرے، لہذا اسے پورا کرنا واجب ہوگا، اور فاسد کرنے کی صورت میں ضرورۃً اس کی قضا واجب ہوگی، تو یہ نفل حج اور عمرہ کی طرح ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ فاسد کرنے کی صورت میں مطلقاً قضا واجب ہے یعنی: چاہے اسے ارادہ سے فاسد کرے (اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے)، یا بلا ارادہ فاسد کرے بایں طور کہ نفلی روزہ رکھنے والی عورت کو حیض آجائے اور یہ اصح روایت کے مطابق ہے، اور ان حضرات نے اس سے عیدین اور ایام تشریق کے روزے کو مستثنیٰ کیا ہے، لہذا شروع کرنے سے لازم نہیں ہوں گے نہ ادا واجب ہوگا اور نہ اگر فاسد کردے تو قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ ان دنوں کے روزہ رکھنے میں ممنوع کا ارتکاب لازم آئے گا، لہذا اسے بچانا واجب نہیں ہوگا بلکہ اسے باطل کرنا ہی واجب ہوگا، اور قضا اس وقت واجب ہوتی ہے جبکہ بچانا واجب ہو، لہذا قضا واجب نہیں ہوگی، جیسا کہ ادا واجب نہیں ہے۔

مالکیہ نے وجوب قضا کو اس توڑنے کے ساتھ خاص کیا ہے جو عمداً ہو اور حرام ہو، جیسے وہ شخص جو نفل روزہ شروع کرے پھر بلا ضرورت اور بغیر کسی عذر کے توڑ دے، حطاب نے کہا ہے کہ: عمد کہہ کر بھول اور اکراہ سے احتراز کیا ہے، اور حرام کہہ کر اس شخص سے احتراز کیا ہے جو بھوک، پیاس اور گرمی کی شدت کی وجہ سے روزہ توڑے جس سے مرض کے پیدا ہونے یا اس کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہو، اور اسی طرح اس شخص سے احتراز کیا ہے جو اپنے والدین یا شیخ

(۱) سورۂ محمد/ ۳۳۔

کے حکم سے روزہ توڑے اور ان حضرات نے اس پر طاری ہونے والے سفر کو عمداً افطار کرنے میں شمار کیا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: جو شخص نفل روزہ کو فاسد کردے اس پر قضا واجب نہ ہوگی، کیونکہ قضا اس کے تابع ہوتی ہے، جس کی قضا کی جائے لہذا اگر وہ واجب نہ ہوگی تو قضا بھی واجب نہ ہوگی، لیکن قضا اس کے لئے مندوب ہوگی چاہے نفل روزے کو عذر کی وجہ سے فاسد کردے یا بغیر عذر کے، تاکہ ان کے اختلاف سے نکل سکے جنہوں نے اس کی قضا کو واجب قرار دیا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر نفل روزہ رکھنے والا روزہ بغیر عذر کے توڑ دے تو جتنا حصہ اس نے روزہ رکھا تھا اس کا ثواب نہیں ملے گا، اگر عذر کی وجہ سے توڑے گا تو اس پر ثواب پائے گا [1]۔

نفل روزہ میں اجازت:

۲۱ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت کو اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "لاتصم المرأة وبعلها شاهد، إلا بإذنه" [2] (عورت اپنے شوہر کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر روزہ نہ رکھے)، اور اس لئے کہ شوہر کا حق فرض ہے، لہذا اسے نفل کی وجہ سے چھوڑنا جائز نہیں ہوگا۔

اگر عورت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ رکھ لے تو جمہور

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۳۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۲۰ - ۱۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۷، مواہب الجلیل ۲/ ۴۳۰، الخرشی علی خلیل ۲/ ۲۵۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۸، کشاف القناع ۲/ ۳۴۳، تصحیح الفروع مع الفروع ۲/ ۱۳۹۔

(۲) حدیث: "لا تصم المرأة وبعلها شاهد......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۱۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

فقہاء کے نزدیک حرمت کے باوجود صحیح ہوگا۔ اور حنفیہ کے نزدیک کراہت تحریمی ہوگی، مگر شافعیہ نے حرمت کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے جبکہ وہ ایسا روزہ رکھے جو بار بار رکھا جاتا ہے، لیکن جس کا روزہ مکرر نہیں ہوتا ہے جیسے عرفہ، عاشورہ اور شوال کے چھ روزے، تو عورت کو بغیر اس کی اجازت کے ان کو رکھنے کا اختیار ہے، مگر یہ کہ اس سے منع کردے۔

اگر شوہر موجود نہ ہو تو عورت اس کی اجازت کی محتاج نہیں ہوگی، اس لئے کہ حدیث کا مفہوم یہی ہے، نیز اس لئے کہ اس صورت میں ممانعت کی علت نہیں پائی جارہی ہے، شافعیہ نے کہا ہے: عورت کو اپنے شوہر کی رضامندی کا علم اس کی اجازت کی طرح ہے، اور حنفیہ کے نزدیک غائب ہی کی طرح وہ شوہر ہے جو مریض، روزہ دار، اور حج یا عمرہ کا احرام باندھے ہوئے ہو، ان حضرات نے کہا ہے کہ: اگر شوہر بیمار، یا روزہ دار یا حالت احرام میں ہو تو اسے بیوی کو اس سے روکنے کا حق نہیں ہوگا، اور اسے اجازت ہوگی کہ روزہ رکھے اگر چہ وہ اس کو منع کردے۔

حنفیہ اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مزدور کا روزہ خدمت میں ضرر رساں ہو تو مستاجر (مالک) کی اجازت کے بغیر روزہ نہیں رکھے گا، اور اگر اس کے لئے ضرر رساں نہ ہو تو اسے اس کی اجازت کے بغیر روزہ رکھنے کی اجازت ہوگی۔

۲۲- اگر بیوی اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھے تو شوہر کو حق ہے کہ وہ بیوی کا روزہ تڑوادے، اور مالکیہ نے اس کے روزہ تڑوانے کے جواز کو صرف جماع کے ساتھ خاص کیا ہے، کھانے اور پینے کے ذریعہ اسے اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ اسے اپنی بیوی کا روزہ کو تڑوانے کی حاجت صرف وطی کے لئے ہی ہوسکتی ہے [1]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴۱، الخرشی علی خلیل ۲/ ۴۶۵،

رمضان کی قضا سے قبل نفل روزہ:

۲۳- رمضان کی قضا سے قبل نفل روزے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ: رمضان کی قضا سے پہلے نفل روزہ بلا کراہت جائز ہے، کیونکہ قضا علی الفور واجب نہیں ہوتی ہے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ: اگر وجوب علی الفور ہو تو مکروہ ہوگا، کیونکہ واجب کے تنگ وقت سے اس کی تاخیر لازم آئے گی۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ کراہت کے ساتھ جائز ہے، کیونکہ واجب کی تاخیر لازم آتی ہے، دسوقی نے کہا ہے: جس پر واجب روزہ ہو اس شخص کے لئے نفل روزہ مکروہ ہے، جیسے نذر مانا ہوا روزہ، قضا اور کفارہ کے روزے، چاہے نفل روزہ جسے واجب روزہ پر مقدم کیا ہے غیر موکد ہو یا موکد ہو، جیسے عاشورہ، اور نوی ذی الحجہ کے روزے اصح قول یہی ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قضاء رمضان سے قبل نفل روزہ رکھنا حرام ہے، اور اس وقت نفلی روزہ صحیح نہیں ہوگا، اگر چہ قضا کے لئے وقت میں گنجائش ہو، اور ضروری ہے کہ فرض سے شروع کرے یہاں تک کہ اس کی قضا کرے، اور اگر اس کے ذمہ نذر کا روزہ ہو تو فرض کے بعد اس کا بھی روزہ رکھے گا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من صام تطوعاً وعليه من رمضان شئ لم يقضه فانه لايتقبل منه حتى يصومه**" [1] (اگر کوئی شخص نفل روزہ رکھے اور اس کے ذمہ رمضان

البیان والتحصیل ۲/ ۳۱۰، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۷۴، المجموع ۶/ ۳۹۲، حاشیۃ الجمل ۲/ ۳۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۹، کشاف القناع ۵/ ۱۸۸۔

(۱) حدیث ابی ہریرہ: "من صام تطوعا وعليه من رمضان......" کی روایت احمد (۲/ ۳۵۲) نے کی ہے اور اس میں اضطراب ہے، جیسا کہ ابن حاتم الرازی کی علل الحدیث ۱/ ۲۵۹ میں ہے۔

کا کچھ بھی روزہ باقی ہو جس کی قضا نہ کی ہو تو اس کی طرف سے وہ روزہ قبول نہیں کیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کا روزہ رکھ لے)، اس کو حج پر قیاس کیا گیا ہے کہ حج فرض ادا کرنے سے پہلے دوسرے کی طرف سے حج کرنا یا نفل حج کرنا جائز نہیں ہے[1]۔

واجب روزہ کے نفل روزہ میں تبدیل ہونے اور نفل روزہ میں نیابت کے مسئلہ کی تفصیل اصطلاح: ''تطوع''، فقرہ/ ۱۹-۲۷ میں گذر چکی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۱۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۵، کشاف القناع ۲/ ۳۳۴۔

صومعة

دیکھئے: ''معابد''۔

صوم النذر

دیکھئے: ''نذر''۔

صیاغة

تعریف:

۱- صیاغہ لغت میں: ''صاغ الرجل الذهب یصوغه صوغاً وصیاغة'' سے ماخوذ ہے، یعنی اس نے سونے کو زیور بنایا، اسم فاعل صائغ اور صوّاغ ہے، اور اس کا عمل صیاغت ہے[1]۔

اور اصطلاح میں: فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

۲- سونے، چاندی وغیرہ سے زیور تیار کرنا فی الجملہ مشروع پیشہ ہے۔

ان سے صرف حرام زیورات تیار کرنا حرام ہے، جیسے مردوں کے لئے سونے سے تیار کردہ زیورات۔

اصل یہ ہے کہ فی ذاتہ کسی حرام عمل کو پیشہ کے طور پر اختیار کرنا جائز نہیں ہے، جیسے شراب کی تجارت کرنا، اور کہانت کا پیشہ اختیار کرنا، یا وہ پیشہ جو حرام کا سبب ہو، یا جس میں حرام کام میں اعانت ہو، جیسے سود کا لکھنا۔

ملاحظہ کریں اصطلاحات: ''حلی''، ''احتراف'' اور ''اجارۃ''۔

مردوں کے لئے اسے بنانے پر صرف اجرت کے طور پر کسی کو رکھنا حرام ہوگا، لیکن اس کی بیع جائز ہوگی، کیونکہ اس کے عین میں

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''صوغ''، لسان العرب۔

بالا جماع ملکیت ثابت ہوتی ہے [1] ۔

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس شخص کی شہادت رد کر دی جائے گی جو حرام پیشہ والا ہے جس میں کثرت سے سودی معاملہ ہوتا ہے، جیسے زیورات بنانے والا، اور صراف بشرطیکہ یہ دونوں سود سے نہ بچیں۔

دیکھئے: اصطلاح ''حرفۃ''۔

صیاغت سے متعلق چند احکام ہیں:

۴- اسی میں سے یہ ہے: جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ سونے کی بیع سونے سے اور چاندی کی بیع چاندی سے کرنے میں بناوٹ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لہذا اس کی بیع کے جائز ہونے میں شرط ہے کہ ڈھالے ہوئے کے وزن کے برابر ہو، لہذا واجب ہوگا کہ وزن میں ڈھالا ہوا اور غیر ڈھالا ہوا دونوں برابر ہوں۔

دیکھئے: اصطلاح ''صرف''۔

۵- اور اس میں سے یہ ہے: عورت کے لئے سونے اور چاندی کے ہر قسم کے زیورات بنانا جائز ہوگا، اور مرد پر سونے اور چاندی کا زیور حرام ہوگا، البتہ ایک مثقال کی مقدار میں چاندی کی انگوٹھی بنوانا جائز ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''حلی''۔

۶- اور اس میں سے یہ ہے: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس تیار کردہ زیور میں زکاۃ واجب ہے، جس کا استعمال کرنا حرام ہو جیسے مرد کے زیورات اور ان زیورات کی زکاۃ کے بارے میں اختلاف ہے، جسے عورت استعمال کرتی ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح ''حلی'' اور ''زکاۃ'' میں دیکھی جائے۔

۷- اور اس میں سے یہ ہے: سناروں کی دکانوں کی مٹی یعنی زیورات ڈھالنے کے بعد جو راکھ وغیرہ باقی رہ جاتی ہے اور اس میں جو سونا یا چاندی ہوتی ہے، اس کا علم نہیں ہوتا، تو اس کی بیع صرف فلوس سے یا فلوس کے علاوہ کسی دوسری شئی سے جائز ہوگی، اور اس کی بیع سونے یا چاندی سے جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ سونا یا چاندی سے خالی نہیں ہوگی، اور برابری سے ناواقفیت کی وجہ سے سونے چاندی سے اس کی بیع سود کا سبب ہوگی [1] ۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تراب الصاغۃ''۔

۸- اس میں سے یہ ہے: محتسب پر واجب ہوگا کہ سناروں کے ان کے عمل کے سلسلہ میں ان کا محاسبہ کرتا رہے، کیونکہ سناری کے پیشہ میں تدلیس اور دھوکہ دینا بکثرت ہوتا ہے، اور یہ حسب ذیل امور میں ہوگا۔

۱- یہ کہ سنار حضرات ڈھالے ہوئے زیورات کو اس کی غیر جنس کے ساتھ فروخت کریں، تاکہ اس میں اضافہ حلال ہو۔

۲- یہ کہ خریدار سے تیار کردہ زیورات میں پائے جانے والے ملاوٹ کی مقدار کو بیان کردے۔

۳- اگر زیور ڈھالنا چاہے، تو اس کے مالک کی موجودگی میں اس کے وزن کی تحقیق کے بعد ہی اسے ڈھالے پھر جب اس کے ڈھالنے سے فارغ ہو جائے تو دوبارہ وزن کرے اور اگر پھٹن کو درست کرنے کے لئے کوئی چیز داخل کرنے کی ضرورت محسوس کرے تو اسے اس میں داخل کرنے سے پہلے وزن کرے گا، کہ نگینے اور جواہر میں سے کوئی چیز انگوٹھیوں اور زیورات میں اس کے خریدار کی موجودگی میں اس کے وزن کرنے کے بعد ہی لگائے گا [2] ۔

---

(۱) الحطاب ۱/ ۱۲۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۴۔

---

(۱) نہایۃ الرتبہ ۷۷-۷۸، معالم القربہ ۱۳۴-۱۳۷۔

(۲) سابقہ مراجع۔

صیال

تعریف:

۱- صیال لغت میں: "صال یصول" کا مصدر ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب جرأت وقوت کے ساتھ آئے، اور یہ حملہ کرنا، کودنا اور دوسرے پر غلبہ حاصل کرنا ہے۔

اور کہا جاتا ہے: صاوله: مصاولة وصیالا وصیالةً یعنی ایک دوسرے پر بڑھ چڑھ کر حملہ کیا، اور صال علیه، یعنی اس پر حملہ کیا تاکہ اسے زیر کردے، اور صائل کا معنی ظالم اور صول کے معنی بہت زیادہ حملہ کرنے والا اور صولۃ کا معنی جنگ وغیرہ میں غالب ہونا اور صؤل البعیر اس وقت کہا جاتا ہے جب اونٹ لوگوں کو قتل کرنے لگے اور ان پر حملہ کرے۔

اور اصطلاح میں: صیال، حملہ کرنے اور ناحق دوسرے پر دست درازی کرنے کو کہتے ہیں [1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بغاۃ:

۲- البغی ظلم وزیادتی کرنا اور حد سے تجاوز کرنا، اور بغاۃ مسلمانوں میں سے ایک جماعت ہے جو امام حق کی مخالفت کرے، اور اس پر خروج کرے اور اس کی فرمانبرداری چھوڑ دے یا اس حق کو روک دے جو اس پر واجب ہو بشرطیکہ ان کے پاس قوت ہو اور اس کے لئے ان کے پاس تاویل ہو جس کا فاسد ہونا یقینی نہ ہو [1]۔

ب- محارب:

۳- یہ وہ شخص ہے جو راستہ روک کر ڈاکہ زنی کرے یا مسلمان یا غیر کے مال کو اس طرح لے لے کہ اس کے ساتھ مدد کرنا دشوار ہو، اور صائل اس سے عام ہے، کیونکہ اس میں حیوان وغیرہ بھی داخل ہے [2]۔

شرعی حکم:

۴- صیال حرام ہے کیونکہ یہ دوسرے پر ظلم کرنا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تَعْتَدُوْا، إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ" [3] (اور حد سے باہر مت نکلو، کہ اللہ حد سے باہر نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا) اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: **"کل المسلم علی المسلم حرام دمه وماله وعرضه"** [4] (ہر مسلمان پر دوسرے مسلمان کا خون، اس کا مال اور اس کی عزت حرام ہے)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: "ص ی ل"، حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۲۵۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۶۵۔

(۱) المصباح المنیر، غریب القرآن مادہ: "بغی"، الشرح الکبیر علی مختصر سیدی خلیل مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۳۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۲۲، البدائع ۷/ ۹۰، المغنی ۸/ ۲۸۷، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۷۱۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۰۔

(۴) حدیث: "کل المسلم علی المسلم حرام......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۲۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن غریب ہے۔

جان یا کسی عضو پر حملہ کرنے والے کا مقابلہ کرنا:

۵- جان یا کسی عضو پر حملہ کرنے والے کے مقابلہ کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کے نزدیک اصح ہے، یہ ہے کہ جان یا کسی عضو پر حملہ کرنے والے کا مقابلہ کرنا واجب ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ حملہ کرنے والا کافر ہو یا مسلمان عاقل ہو یا مجنون بالغ ہو یا نابالغ، معصوم الدم ہو یا غیر معصوم الدم، آدمی ہو یا جانور۔

اس رائے کے قائلین نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَلَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ"[1] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، حملہ کرنے والے کی اطاعت کرنا جان کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، اس لئے اس کا دفاع واجب ہوگا، اور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَاتَكُوْنَ فِتْنَةٌ"[2] (اور ان سے لڑو یہاں تک کہ فساد (عقیدہ) باقی نہ رہ جائے)، اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "من قتل دون دمه فهو شهيد"[3] (جو شخص اپنی جان کی حفاظت کرتا ہوا قتل کردیا جائے تو وہ شہید ہوگا)، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أشار بحديدة إلى أحد من المسلمين (يريد قتله)، فقد وجب دمه"[4] (جو کسی مسلمان کی طرف ہتھیار سے اشارہ کرے، (اور وہ اس کے قتل کا ارادہ رکھتا ہو) تو اس کا خون بہانا واجب ہوجائے گا)۔

اس لئے بھی کہ جیسے حملہ کئے جانے والے شخص پر اپنے کو قتل کرنا حرام ہے، اسی طرح اس پر اپنے قتل کو مباح کرنا بھی حرام ہوگا، اور اس لئے کہ وہ اپنے کو زندہ رکھنے پر قادر ہے تو یہ کرنا اس پر واجب ہوگا، جیسے وہ شخص جو مردار وغیرہ کھانے پر حالت اضطرار میں ہوجائے[1]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ: اگر حملہ کرنے والا کافر ہو، اور جس پر حملہ کیا جائے وہ مسلمان ہو تو دفاع واجب ہوگا، چاہے یہ کافر معصوم ہو یا غیر معصوم ہو، کیونکہ غیر معصوم قابل احترام نہیں ہے، اور معصوم کا احترام اس کے حملہ کرنے کی وجہ سے باطل ہوجائے گا، اور اس لئے بھی کہ کافر کے سامنے سپردگی دین میں ذلت ہے، اور اسی کے حکم میں وہ مسلمان بھی ہے جس کا خون رائیگاں ہو، جیسے محصن زانی، اور وہ شخص جس کو قتل کرنا ڈاکہ زنی یا اس جیسی جنایات کی وجہ سے واجب ہو۔

اسی طرح حملہ آور جانور کا دفاع کرنا واجب ہے، کیونکہ اسے آدمی کو باقی رکھنے کی غرض سے ذبح کیا جاتا ہے، لہذا اس کے سامنے خود سپردگی کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور اسی کے مثل یہ ہے کہ گھڑا وغیرہ انسان پر گر جائے اور اس کو توڑے بغیر اپنے سے دور نہ کرسکے۔

لیکن اگر حملہ کرنے والا مسلمان ہو جس کا خون رائیگاں نہ ہو تو اظہر قول کے مطابق اس کا دفع کرنا واجب نہیں ہوگا، بلکہ اس کے سامنے خود سپردگی جائز ہوگی، چاہے حملہ کرنے والا بچہ ہو یا مجنون ہو، اور چاہے اسے دور کرنا اس کو بغیر قتل کئے ممکن ہو یا ممکن نہ ہو، بلکہ ان

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۹۵۔

(۲) سورۂ انفال / ۳۹۔

(۳) حدیث: "من قتل دون دمه فهو شهيد" کی روایت ترمذی (۴ / ۳۰) نے حضرت سعید بن زیدؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) حدیث: "من أشار بحديدة إلى أحد من المسلمين......" کی روایت احمد (۶ / ۲۶۶) نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں جہالت ہے، جیسا کہ ہیثمی کی المجمع ۷ / ۲۹۲ میں ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵ / ۳۵۱، احکام القرآن للجصاص ۲ / ۴۸۷، جواہر الإکلیل ۲ / ۲۹۷، مواہب الجلیل ۶ / ۳۲۳۔

میں سے بعض نے کہا ہے کہ: اس کے سامنے خود سپردگی مسنون ہوگی اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ: "کن کابن آدم" [1] (تم آدم کے بیٹے ہابیل کی طرح ہو جاؤ)، اس لئے بھی کہ احنف بن قیس سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ: میں فتنہ کی راتوں میں اپنی تلوار کے ساتھ نکلا تو ابوبکرہ ہم سے ملے پھر کہا کہ کہاں کا ارادہ ہے؟ میں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ کے چچازاد بھائی کی مدد کرنا چاہتا ہوں، تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فكلاهما من أهل النار، قيل: فهذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: إنه أراد قتل صاحبه"** [2] (اگر دو مسلمان آپس میں اپنی تلوار کے ساتھ ملیں تو وہ دونوں جہنمی ہوں گے، عرض کیا گیا یہ تو قاتل کی سزا ہے، لیکن مقتول کا یہ حشر کیوں ہوگا؟ آپ ﷺ نے فرمایا وہ اپنے ساتھی کو قتل کرنے کا ارادہ رکھتا تھا)، اور اس لئے بھی کہ حضرت عثمانؓ نے قتال کے امکان کے باوجود اسے ترک کر دیا، حالانکہ آپ کو اس کا علم تھا، یہ لوگ آپ کی جان کے درپے تھے، اور اپنے پہرہ داروں کو اپنی طرف سے دفاع سے منع فرمایا (حالانکہ یہ لوگ محاصرہ کے دن چار سو تھے)، اور فرمایا کہ: جو اپنا ہتھیار ڈال دے وہ آزاد ہے، اور یہ بات صحابہ کرامؓ کے مابین مشہور ہوئی مگر کسی نے آپ پر نکیر نہیں کی۔

شافعیہ کے نزدیک قول اظہر کے مقابل دوسرا قول یہ ہے کہ: حملہ آور کا دفاع کرنا مطلقاً واجب ہوگا، چاہے وہ کافر ہو یا مسلمان، معصوم الدم ہو یا غیر معصوم الدم، آدمی ہو یا غیر آدمی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَاتُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ" [1] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

ان کے نزدیک تیسرا قول یہ ہے کہ: اگر حملہ کرنے والا مجنون یا بچہ ہو تو ان دونوں کے سامنے خود سپردگی جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں ہے، جیسے جانوروں پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

شافعیہ میں سے جواز کے قائلین نے کچھ مسائل کا استثناء کیا ہے جن میں سے چند یہ ہیں:

الف- اگر وہ شخص جس پر حملہ کیا جائے اپنے زمانے کا منفرد عالم ہو، یا منفرد خلیفہ ہو، بایں طور کہ اس کے قتل کرنے پر بڑا ضرر ہو اس لئے کہ کوئی اس کے قائم مقام نہ ہو تو حملہ کرنے والا کا دفاع کرنا واجب ہوگا۔

ب- اگر حملہ کرنے والا دوسرے شخص کا کسی عضو کو کاٹنے کا ارادہ کرلے تو اس کا دفاع کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں شہادت نصیب نہیں ہوگی۔

اذرعی نے فرمایا ہے: عضو کے تحفظ کے لئے دفاع واجب ہوگا جبکہ سلامتی کا ظن ہو، اور جان کی طرف سے اس صورت میں جبکہ اس کے قتل سے بیوی، مال اور اولاد کے سلسلہ میں مفاسد پیدا ہونے کا گمان ہو۔

ج- قاضی حسین نے کہا ہے کہ: جس پر حملہ کیا جائے اگر اس کے لئے حملہ کرنے والے کو قتل کئے بغیر اس کا دفاع ممکن ہو تو اس پر اس کا دفاع کرنا واجب ہوگا ورنہ نہیں [2]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر فتنہ کا زمانہ نہ ہو تو جان پر حملہ آور کا

---

(۱) حدیث: "کن کابن آدم......" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۸۶) نے حضرت ابن ابی وقاصؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث ابی بکرہ: "إذا تواجه المسلمان......" کی روایت بخاری (۱۳/ ۳۱، ۳۲) اور مسلم (۴/ ۲۲۱۳ - ۲۲۱۴) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۸۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۵، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۸۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۶۶، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۵۶۔

دفاع واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ" (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، اور اس لئے بھی کہ جیسے اس پر خودکشی کرنا حرام ہے، اسی طرح اپنے قتل کی اجازت دینا بھی حرام ہوگا، البتہ فتنہ کے زمانے میں اپنی جان کی طرف سے دفاع کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "فإن خشيت أن يبهرک شعاع السيف، فألق ثوبک علی وجهک"[1] (اگر تمہیں یہ خوف ہو کہ تلوار کی چمک غالب آجائے گی تو اپنا کپڑا اپنے چہرے پر ڈال لو)، اور اس لئے کہ حضرت عثمانؓ نے باغیوں سے جنگ ترک کر دیا حالانکہ وہ اس پر قادر تھے، اور دوسروں کو بھی ان سے قتال کرنے سے منع فرما دیا، اور اس پر صبر کیا، اگر یہ جائز نہیں ہوتا تو صحابہ کرامؓ ان پر نکیر فرماتے[2]۔

حملہ کرنے والے کو قتل کرنا اور اس کا ضمان:

٦- جس شخص پر حملہ کیا جائے اگر وہ اپنی جان وغیرہ سے دفاع کرتے ہوئے حملہ کرنے والے کو قتل کر دے، تو جمہور کے نزدیک اس پر قصاص، دیت وغیرہ کے ذریعہ ضمان نہیں ہوگا، اور نہ اس پر کفارہ اور قیمت ہوگی، اور نہ اس پر گناہ ہوگا، کیونکہ اسے اسی کا حکم دیا گیا ہے۔

لیکن اگر حملہ آور اس شخص کو قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب ہوگا۔

حنفیہ نے حملہ کرنے والے کے ضمان کے بارے میں جمہور سے اختلاف کیا ہے، ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ اگر حملہ کرنے والا جانور دوسرے کا ہو تو جس پر حملہ کیا گیا ہے وہ ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کا مال ضائع کیا ہے، جیسے وہ شخص جو دوسرے کا کھانا حالت اضطرار میں کھالے۔

اور جانور ہی کی طرح ان حضرات کے نزدیک غیر مکلّف افراد ہیں، جیسے بچہ اور مجنون اگر ان دونوں کو قتل کر دے، تو ان دونوں کا ضامن ہوگا، کیونکہ یہ دونوں اپنی جان کو مباح نہیں کر سکتے ہیں اور اسی وجہ سے اگر یہ دونوں مرتد ہو جائیں تو ان کو قتل نہیں کیا جائے گا، لیکن حملہ آور بچہ اور مجنون کے قاتل پر صرف دیت واجب ہوگی، قصاص واجب نہ ہوگا، کیونکہ قتل کو مباح کرنے والی چیز موجود ہے، اور وہ اپنی ذات سے شر کو دفع کرنا ہے، اور جانور کو قتل کرنے والے پر قیمت واجب ہوگی[1]۔

٧- اور حملہ کرنے والے کو آسان سے آسان طریقہ سے دور کرے گا اگر ممکن ہو، اگر اسے کلام یا لوگوں سے فریاد کر کے دور کرنا ممکن ہو تو مارنا حرام ہوگا، اور اگر اسے ہاتھ سے مار کر دور کرنا ممکن ہو تو کوڑے سے مارنا حرام ہوگا، یا کوڑے سے مار کر ممکن ہو تو لاٹھی سے مارنا حرام ہوگا، یا اگر اسے اس کے جسم کے کسی عضو کو کاٹ کر اس کو دور کرنا ممکن ہو تو اس کو قتل کرنا حرام ہوگا، کیونکہ یہ ضرورۃً جائز قرار دیا گیا ہے، تو جب اخف کے ذریعہ مقصود حاصل کرنا ممکن ہو تو اس سے زیادہ سخت طریقہ اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔

(١) حدیث ابی ذرؓ: "عند ما ذكر له الرسول الله ﷺ شيئا من الفتن، قال أبوذر: أفلا آخذ سيفي وأضعه على عاتقي؟ قال: شاركت القوم إذن قلت: فما تأمرني؟ قال: تلزم بيتک، قلت: فإن دخل علی بيتي؟ قال: فإن خشيت أن يبهرک شعاع السيف فألق ثوبک علی وجهک يبوء بإثمک وإثمه" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۵۹) اور حاکم (۴/ ۴۲۴) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(٢) کشاف القناع ٦/ ۱۵۴، المغنی ۸/ ۳۳۱۔

(١) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷، حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۲۵٦، کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۲۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۸، کشاف القناع ٦/ ۱۵۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۷۔

اسی لئے اگر اس کا شر کسی دوسری چیز سے دور ہوجائے مثلاً پانی یا آگ میں کود جائے یا اس کا پاؤں ٹوٹ جائے یا ان دونوں کے درمیان دیوار یا خندق یا کوئی اور چیز حائل ہوجائے تو اسے اس کو مارنے کا اختیار نہیں ہوگا، اور اگر اسے ایسی مار مارے کہ جس سے وہ بیکار ہوجائے تو اسے اس پر دہرانے کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ اس کے شر کو دور کرنے کے لئے کافی ہے، اور اس لئے کہ جتنی مقدار سے دفاع ہوجائے اس سے زیادہ کی ضرورت نہیں ہے، لہذا اسے اس کے کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

اس سلسلہ میں جس پر حملہ کیا جائے اس کا غلبۂ ظن معتبر ہوگا، لہذا حملہ کرنے کا وہم یا اس میں شک کافی نہیں ہوگا، پھر اگر وہ مذکورہ ترتیب کی مخالفت کرے اور ایسی چیز کو اختیار کرے کہ اس سے کم کے ذریعہ اس کا دفاع کرنا ممکن ہو تو ضامن ہوگا، لہذا اگر حملہ کرنے والا پیٹھ پھیر کر بھاگے اور جس پر حملہ کیا گیا تھا وہ اس کا پیچھا کر کے اسے قتل کردے تو وہ قصاص یا دیت کا ضامن ہوگا، اور اسی طرح اگر اسے مارے اور اس کے دائیں ہاتھ کو کاٹ دے اور وہ پیٹھ پھیر کر بھاگے پھر اسے دوبارہ مارے، اور مثلاً اس کے پاؤں کاٹ دے تو پاؤں کے تاوان میں قصاص یا دیت واجب ہوگی، اور اگر حملہ کرنے والا شخص دونوں کاٹنے کے سرایت کر جانے کی وجہ سے مر جائے تو جس پر حملہ کیا گیا ہے اس پر نصف دیت ہوگی، اس لئے کہ وہ ایسے دو افعال کی وجہ سے مرا ہے جن میں سے ایک کی اجازت تھی اور دوسرے کی اجازت نہیں تھی۔

فقہاء نے اس سے درج ذیل صورتوں کو مستثنیٰ قرار دیا ہے:

الف- اگر حملہ کرنے والا کوڑا یا لاٹھی وغیرہ استعمال کرے اور جس پر حملہ کیا جائے اس کے پاس تلوار کے علاوہ کوئی چیز نہ ہو تو اسے اس کے ذریعہ مارنے کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ اسے اس کے بغیر دور کرنا ممکن نہیں ہے، اور کوڑا وغیرہ کے استعمال کو ترک کرنے میں یہ کوتاہی کرنے والا نہیں ہوگا۔

ب- اگر ان دونوں کے درمیان قتال ضروری ہوجائے، اور معاملہ ضبط سے باہر ہوجائے، تو اسے اپنی طرف سے اس چیز کے ذریعہ دفاع کا حق ہوگا جو اس کے پاس ہے، مذکورہ ترتیب کی رعایت ضروری نہیں ہوگی۔

ج- اگر جس پر حملہ کیا جائے اس کو گمان ہو کہ حملہ کرنے والا بغیر قتل کے دور نہیں ہوگا تو اسے اجازت ہوگی، کہ مذکورہ ترتیب کی رعایت کئے بغیر اسے قتل کردے، اور اسی طرح اگر اسے یہ خوف ہو کہ اگر یہ حملہ آور کو پہلے قتل نہیں کردے گا تو وہ اس کو قتل کردے گا، تو اسے ایسی چیز کے ذریعہ مارنے کی اجازت ہوگی جس سے وہ مر جائے یا اس کا کوئی عضو کٹ جائے، اور اس بارے میں اس کی تصدیق کی جائے گی جس پر حملہ ہوا ہے کہ جس چیز کے ذریعہ اسے دفع کیا ہے اس کے بغیر چھٹکارا حاصل کرنا ممکن نہیں تھا، اس لئے کہ اس پر بینہ قائم کرنا دشوار ہے۔

د- اگر حملہ کرنے والا ایسا ہو کہ اس کا خون رائیگاں ہو جیسے مرتد، حربی اور محصن زانی تو اس کے حق میں ترتیب کی رعایت کرنا واجب نہیں ہوگا، بلکہ اس کے قتل کی طرف عدول کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ اس کی حرمت باقی نہیں ہے (۱)۔

حملہ کرنے والے سے بھاگنا:

۸- فقہاء کا اختلاف ہے کہ حملہ کرنے والے سے بھاگنا واجب ہے یا نہیں؟

جمہور فقہاء (حنفیہ اور مالکیہ) کا مذہب اور یہی شافعیہ کا راجح

(۱) سابقہ مراجع۔

مذہب ہے، اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ جس پر حملہ کیا جائے اگر اس کے لئے ممکن ہو کہ وہ بھاگ جائے یا کسی قلعہ یا جماعت یا حاکم کے پاس پناہ لے لے تو اس پر یہ واجب ہوگا، اور اس کے لئے قتال کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ وہ ہلکی سے ہلکی چیز کے ذریعہ اپنی جان کو بچانے پر مامور ہے، اور اس کے لئے اس کی اجازت نہیں ہے کہ آسان طریقہ ممکن ہونے کے باوجود سخت طریقہ اختیار کرے، اور اس لئے بھی کہ اس کے لئے اپنی جان کا دفاع دوسرے کو ضرر پہنچائے بغیر ممکن ہے، لہذا یہ اس پر لازم ہوگا۔

مالکیہ اور شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ بھاگنا اس وقت واجب ہوگا جب بغیر مشقت کے ہو، اگر مشقت کے ساتھ ہو تو واجب نہیں ہوگا، اور شافعیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ: حملہ کرنے والا معصوم الدم ہو، تو اگر اس پر مرتد یا حربی حملہ کرے تو بھاگنا وغیرہ اس پر واجب نہیں ہوگا، بلکہ حرام ہوگا۔

لہذا جہاں بھاگنا واجب ہے اگر نہ بھاگے اور جنگ کرے اور حملہ آور کو قتل کردے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، یہ شافعیہ کا ایک قول ہے اور یہی راجح ہے، اور ان کا دوسرا قول ہے کہ اس پر دیت واجب ہوگی۔

لیکن شافعیہ کے نزدیک دوسرا قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: اس پر بھاگنا واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس جگہ اس کا قیام کرنا جائز ہے، لہذا اس کو چلے جانے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

شافعیہ کے نزدیک تیسرا قول: جس پر حملہ کیا جائے اگر اس کو بھاگ کر نجات پانے کا یقین ہو تو اس پر بھاگنا واجب ہوگا، ورنہ نہیں [1]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۵۱، جواہر الإکلیل ۲/۲۹۷، مواہب الجلیل ۶/۳۲۳، مغنی المحتاج ۴/۱۹۷، نہایۃ المحتاج ۸/۲۵، حاشیۃ الجمل ۵/۱۶۸، کفایۃ الأخیار ۲/۱۲۰، المغنی لابن قدامہ ۸/۳۳۱، کشاف القناع ۶/۱۵۴، تبصرۃ الحکام ۲/۳۰۳۔

دوسرے کی طرف سے دفاع کرنا:

۹- اگر کوئی شخص دوسرے پر حملہ کرے تو اس کی جان اور اس کے عضو کی طرف سے دفاع کرنے میں حنفیہ اور مالکیہ کا قول اپنی طرف سے دفاع کرنے کے قول سے الگ نہیں ہے بشرطے کہ جس پر حملہ کیا جائے وہ معصوم الدم ہو بلکہ وہ مسلمان یا ذمی ہو اور مظلوم ہو۔

ان حضرات نے دوسرے کی جان اور اس کے اعضاء کی طرف سے دفاع کے سلسلہ میں انہیں دلائل سے استدلال کیا ہے جن کے ذریعہ سابقہ مسئلہ میں استدلال کیا ہے [1]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ دوسرے کی جان کی طرف سے دفاع کا حکم (جبکہ وہ قابل احترام آدمی ہو) اپنی جان کی طرف سے دفاع کی طرح ہے، لہذا جہاں یہ واجب ہوگا وہ واجب ہوگا، اور جہاں یہ واجب نہ ہوگا وہاں وہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ دوسرے کا حق اپنی جان کے حق سے بڑھ کر نہیں ہوگا، اور ان حضرات کے نزدیک محل وجوب کی صورت یہ ہے کہ: جب اسے اپنی جان کی ہلاکت سے اطمینان ہو، اس لئے کہ اس پر لازم نہیں ہوگا کہ اپنی روح کو دوسرے کی روح کی جگہ پر کردے، مگر جبکہ یہ حربی اور مرتد لوگوں سے قتال کے درمیان ہو تو ظاہری خوف کی وجہ سے وجوب ساقط نہیں ہوگا، اور یہ ان حضرات کے نزدیک سب سے صحیح طریقہ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں دوسرے دو اقوال بھی ہیں:

اول: دوسرے کی جان، اور اس کے اعضا کی طرف سے دفاع کرنا یقینی طور پر واجب ہو، اس لئے کہ اسے اپنی جان کی طرف سے ایثار کی اجازت ہے نہ کہ دوسرے کے حق کی طرف سے، اس لئے کہ

(۱) احکام القرآن للجصاص ۲/۴۸۸، الفتاوی الخانیہ ۳/۴۴۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۵۱، تبصرۃ الحکام ۲/۳۰۳، جواہر الإکلیل ۲/۲۹۷، مواہب الجلیل ۶/۳۲۳۔

نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من أذل عنده مومن فلم ینصره (وهو قادر علی أن ینصره)، أذله الله عزوجل علی رؤوس الخلائق یوم القیامة"[1] (جس کے سامنے کسی مسلمان کو ذلیل کیا جائے اور وہ اس کی مدد نہ کرے، حالانکہ وہ اس کی مدد کرنے پر قادر ہو تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن تمام مخلوقات کے سامنے اسے ذلیل کریں گے)۔

دوم: دوسرے کی طرف سے دفاع کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ تلوار کو بلند کرنا فتنوں کو جنم دیتا ہے، اور خاص طور پر دوسروں کی مدد کرنے کے سلسلہ میں، اور دوسرے کی طرف سے دفاع کرنا عام رعایا کی ذمہ داری نہیں ہے بلکہ یہ امام اور حکام کی ذمہ داری ہے۔

مذہب میں یہ اختلاف عام رعایا کے اعتبار سے ہے، لیکن امام اور ان کے علاوہ حکام پر دوسرے شخص کی جان پر حملہ کرنے والے کو دفع کرنا واجب ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[2]۔

لیکن حنابلہ کے نزدیک دوسرے کی جان اور اس کے اعضاء کی طرف سے دفاع غیر فتنہ کے زمانے میں دفع کرنے والے اور جس کی طرف سے دفاع کیا جائے دونوں کی سلامتی کے ظن غالب کی صورت میں دفاع کرنا واجب ہوگا، ورنہ دفاع کرنا حرام ہوگا[3]۔

(۱) حدیث: "من أذل عنده......" کی روایت احمد (۳/ ۴۸۷) نے حضرت سہل بن حنیف سے کی ہے، اور اسے ہیثمی نے المجمع ۷/ ۲۶۷، میں نقل کیا ہے، اور کہا ہے کہ: اسے احمد اور طبرانی نے روایت کیا ہے، اور اس میں ابن لہیعہ ہیں، اور یہ حدیث کے باب میں حسن ہیں اور ان میں کچھ ضعف ہے، اور اس کے بقیہ راوی ثقہ ہیں۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۸۹، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۸۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۔

(۳) کشف المخدرات رص ۴۸۷، کشاف القناع ۶/ ۱۵۶۔

عزت پر حملہ آور کا دفاع کرنا:

۱۰- فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ آدمی پر اپنے اہل وعیال یا دوسرے کی عزت پر حملہ کرنے والے کا دفاع کرنا واجب ہے، کیونکہ اس کے جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے، اور دفاع کے واجب ہونے کے حکم میں زنا کی طرح اس کے دواعی بھی ہیں، یہاں تک کہ اگر وہ حملہ کرنے والے کو قتل کردے تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، بلکہ اگر دفاع کرنے والا اس سبب سے قتل کر دیا جائے تو وہ شہید قرار پائے گا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من قتل دون أهله فهو شهید"[1] (جو شخص اپنے گھر والوں کی عزت بچانے میں قتل کر دیا جائے تو وہ شہید ہے)، اور اس لئے بھی کہ اس میں اس کا اور اللہ تعالیٰ کا حق، یعنی بے حیائی کو روکنا ہے، اور اس لئے بھی کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أنصر أخاک ظالماً أو مظلوماً"[2] (اپنے بھائی کی مدد کرو چاہے وہ ظالم ہو یا مظلوم)۔

مگر شافعیہ نے اپنی عزت اور دوسرے کی عزت کی طرف سے دفاع کے وجوب کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ دفاع کرنے والے کو اپنی جان یا اپنے کسی عضو کی ہلاکت کا خوف نہ ہو، یا اپنے اعضاء کے کسی منفعت کے ضیاع کا اندیشہ نہ ہو۔

لیکن جس عورت پر زنا کرنے کے لئے حملہ کیا جائے اس پر واجب ہوگا کہ اپنی طرف سے دفاع کرے اگر اس کے لئے یہ ممکن ہو، کیونکہ اس کے لئے اپنے نفس پر قابو دینا حرام ہے، اور دفاع نہ کرنا ایک طرح سے قابو دینا ہے، اگر وہ حملہ کرنے والے کو قتل کردے، (اور قتل کے بغیر دفاع کرنا ممکن نہ ہو) تو وہ قصاص یا دیت کی ضامن

(۱) حدیث "من قتل دون أهله......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "انصر أخاک......" کی روایت بخاری (۱۲/ ۳۲۳) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

نہیں ہوگی۔

اس لئے کہ روایت ہے کہ: ایک شخص نے قبیلہ ہذیل کے چند لوگوں پر حملہ کیا، اور ایک عورت کے ساتھ بدکاری کا ارادہ کیا تو اس عورت نے اسے پتھر سے مارا اور اس کو قتل کردیا، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: "والله لا يؤدى أبدا" (بخدا اس کی دیت کبھی بھی ادا نہیں کی جائے گی)، اور اس لئے بھی کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "من قتل دون عرضه فهو شهيد"[1] (جو شخص اپنی عزت کی حفاظت کرتے ہوئے مارا جائے تو وہ شہید ہے)۔

''المغنی'' میں ہے کہ: اگر کسی آدمی کو اپنی بیوی (یا دوسرے کی عورت) کے ساتھ زنا کرتے ہوئے دیکھے اور وہ محصن ہو اور یہ شور کرے اور وہ نہ بھاگے اور نہ زنا سے باز رہے تو اس کے لئے اس کو قتل کرنا حلال ہوجائے گا، لہذا اگر اسے قتل کردے تو اس پر نہ تو قصاص ہوگا اور نہ دیت، اس لئے کہ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ ایک دن دوپہر کھانا تناول فرمارہے تھے کہ اسی اثنا میں ایک شخص دوڑتا ہوا آیا، اس کے ساتھ ننگی خون آلود تلوار تھی تو وہ آیا یہاں تک کہ حضرت عمر کے ساتھ بیٹھا اور کھانے لگا، اسی دوران لوگوں کی ایک جماعت نے آکر کہا کہ امیر المومنین: اس شخص نے میرے ساتھی کو اپنی بیوی کے ساتھ قتل کردیا ہے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: یہ لوگ کیا کہہ رہے ہیں، اس نے کہا میں نے اپنی بیوی کی دونوں رانوں کے درمیان تلوار سے مارا تو اگر ان رانوں کے درمیان کوئی شخص رہا ہوگا تو میں نے اسے قتل کردیا، تو حضرت عمرؓ نے ان لوگوں سے کہا کہ یہ کیا کہہ رہا ہے؟ لوگوں نے کہا: اس نے اپنی تلوار سے مارا تو اپنی بیوی کی دونوں رانوں کو کاٹ ڈالا پھر یہ تلوار اس آدمی کے درمیانی حصہ میں پڑی اور اس کے دو ٹکڑے کردیئے، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: اگر یہ لوگ دوبارہ ایسا کریں تو تم بھی ایسا کرو[1]۔

۱۱- اگر کسی شخص کو قتل کردے اور دعویٰ کرے کہ اس نے اسے اپنی بیوی کے ساتھ پایا تھا اور مقتول کا ولی اس کا انکار کرے تو ولی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ: ان سے دریافت کیا گیا کہ کوئی شخص اپنے گھر میں داخل ہوا اور اپنی بیوی کے ساتھ کسی مرد کو پائے تو وہ اس عورت اور اس مرد کو قتل کردے، حضرت علی نے فرمایا کہ: اگر وہ چار گواہوں کو پیش کرے تو ٹھیک ہے ورنہ اس کی دیت ادا کرے، اور اس لئے کہ اصل اس چیز کا نہ ہونا ہے جس کا وہ دعوی کررہا ہے، لہذا قتل کا حکم محض دعوی سے ساقط نہیں ہوگا۔

البتہ بینہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حضرت علی کی سابقہ روایت کی وجہ سے جمہور نے کہا ہے کہ: یہ چار گواہ ہوں گے اور اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت سعد بن عبادہؓ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول: "أرأيت إن وجدت مع امرأتي رجلا أأمهله حتى آتي بأربعة شهداء؟ فقال النبي ﷺ: نعم......الحديث"[2] (آپ ﷺ کا کیا خیال ہے اگر میں اپنی بیوی کے ساتھ کسی مرد کو پاؤں تو میں اسے مہلت دیدوں یہاں تک کہ میں چار گواہ لاؤں؟ تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ ہاں!)۔

حنابلہ کی ایک روایت میں ہے کہ: دو گواہ کافی ہوں گے، کیونکہ گواہان زنا کے بجائے عورت کے ساتھ مرد کے موجود ہونے کی گواہی دیں گے[3]۔

(۱) سابقہ مراجع، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۳۱، کشاف القناع ۶/ ۱۵۶، حدیث: "من قتل دون عرضه فهو شهيد" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۰) نے حضرت سعید بن زیدؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حضرت عمرؓ کا اثر: "إن عادوا فعد......" المغنی ۸/ ۳۳۱۔

(۲) حدیث سعد بن عبادہ: "يا رسول الله ! أرأيت إن وجدت مع امرأتي رجلا......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۳۵) نے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۹۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۳۱،

اسی طرح اگر کسی آدمی کو اپنے گھر میں قتل کردے اور دعوی کرے کہ اس نے اس کے گھر پر حملہ کیا تھا، اور مقتول کا ولی انکار کرے تو حنفیہ نے کہا ہے کہ: اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو، اور مقتول برائی اور چوری میں معروف نہ ہو تو صاحب مکان کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، اور اگر مقتول برائی اور چوری میں معروف ہو تو قیاس کے مطابق قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اور استحسان کے مطابق اس کے مال میں مقتول کے ورثا کے لئے دیت واجب ہوگی، کیونکہ دلالت حال نے قصاص میں شبہ پیدا کر دیا ہے مال میں نہیں [1]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ: اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو اس سے قصاص لیا جائے گا، اور اس کے دعوی کی تصدیق نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ وہ ایسی جگہ ہو کہ وہاں پر کوئی آدمی موجود نہیں ہو، تو اس کا قول یمین کے ساتھ مقبول ہوگا [2]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ: اس کا قول بغیر بینہ کے قبول نہیں ہوگا، اور بینہ کے سلسلہ میں گواہ کا یہ قول کافی ہوگا، وہ شخص اس کے گھر میں ہتھیار بلند کر کے داخل ہوا، اور اس کا یہ قول کافی نہیں ہوگا کہ: وہ شخص بغیر ہتھیار بلند کئے ہوئے داخل ہوا، الا یہ کہ وہ فساد میں معروف ہو یا اس کے اور مقتول کے درمیان دشمنی ہو تو قرینہ کی وجہ سے یہ کافی ہوگا [3]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ: اس کا قول بینہ کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا، اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو اس پر قصاص ہوگا، چاہے مقتول فساد یا چوری میں معروف ہو یا اس میں معروف نہ ہو، پس اگر بینہ گواہی دے کہ ان لوگوں نے دیکھا ہے کہ وہ اس شخص کی طرف ہتھیار اٹھاتے ہوئے جا رہا تھا تو اس نے اسے مار ڈالا تو اس کا خون رائیگاں ہو جائے گا، اور اگر وہ یہ گواہی دیں کہ انہوں نے اسے اس کے گھر میں داخل ہوتے دیکھا ہے اور ہتھیار کا ذکر نہ کریں یا وہ بغیر بلند کئے ہوئے ہتھیار کا ذکر کرے، تو اس کی وجہ سے قصاص ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ وہ کسی ضرورت سے بھی داخل ہو سکتا ہے، اور محض داخل ہونے کی وجہ سے اس کا خون رائیگاں نہیں ہوگا۔

اگر دو آدمی ایک دوسرے کو زخمی کریں، اور ان میں سے ہر شخص یہ دعوی کرے کہ میں نے اسے اپنی جان کا دفاع کرتے ہوئے زخمی کیا ہے، تو ان میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ کے باطل ہونے پر قسم لی جائے گی، اور اس پر زخم کا ضمان واجب ہوگا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے پر اس چیز کا مدعی ہے جس کا وہ منکر ہے، اور اصل اس کا نہ ہونا ہے [1]۔

تفصیلات اصطلاحات: ''قصاص'' اور ''شہادۃ'' میں ہے۔

مال پر حملہ آور کا دفاع کرنا:

۱۲ - حنفیہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کے نزدیک اصح ہے کہ: مال پر حملہ کرنے والے کا دفاع واجب ہے، اگر چہ مال تھوڑا ہو، نصاب کے بقدر نہ ہو، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"قاتل دون مالک"** [2] (اپنے مال کی حفاظت کی خاطر قتال کرو) مال تھوڑا ہو تو مال ہے، جیسا کہ زیادہ مال مال ہے، اگر اپنے مال پر حملہ کرنے والے کو بغیر قتل کے دفع کرنا ممکن نہ ہو تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: **"من قتل دون ماله فهو**

= حاشیۃ الدسوقی ۴ / ۳۵۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵ / ۳۵۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴ / ۳۵۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۴ / ۱۹۹، روضۃ الطالبین ۱۰ / ۱۹۰۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸ / ۳۳۳۔

(۲) حدیث: "قاتل دون مالک" کی روایت نسائی (۷ / ۱۱۴) نے مخارق سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

شھید"[۱] (جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے مارڈالا جائے تو وہ شہید ہے)۔

فقہاء نے اپنے اور دوسرے کے مال کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، چنانچہ "الخانیۃ" میں ہے: اگر کسی کو اپنا مال چوری کرتے ہوئے دیکھے، پھر شور کرے اور وہ نہ بھاگے یا کسی آدمی کو دیکھے کہ اس کی دیوار یا کسی دوسرے کی دیوار میں نقب لگا رہا ہے اور وہ چوری میں مشہور ہو، پھر وہ شور کرے مگر وہ نہ بھاگے تو اس کے لئے اس کا قتل حلال ہوگا، اور اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا[۲]۔

مگر مالکیہ نے وجوب کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کے لینے پر ہلاکت یا سخت اذیت ہو، ورنہ بالاتفاق دفاع واجب نہ ہوگا۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ: مال کی طرف سے دفاع واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس کو دوسرے کے لئے مباح کردینا جائز ہے، البتہ اگر وہ جاندار ہو یا اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو جیسے رہن اور اجارہ، تو اس کی طرف سے دفاع کرنا واجب ہوگا، امام غزالی نے کہا ہے کہ: اسی طرح اگر وہ مجور علیہ (وہ شخص جسے مال میں تصرف کرنے سے روک دیا جائے) یا وقف کا مال ہو یا امانت رکھا ہوا مال ہو تو جس شخص کے قبضہ میں یہ مال ہو اس پر اس کی طرف سے دفاع کرنا واجب ہوگا، اور یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ جان یا عزت وآبرو کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو، اور اس لئے اگر وہ شخص کسی کو اپنے جانور کو حرام طور پر تلف کرتے ہوئے دیکھے تو اس پر اس کی طرف سے دفاع کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے قبیل سے ہے۔

اسی طرح ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ: اگر مال پر حملہ کرنے والے کو وہ قتل کردے تو اس پر قصاص یا دیت کے ذریعہ ضمان نہیں ہوگا، اور نہ کفارہ اور قیمت واجب ہوگی، کیونکہ وہ سابقہ دلائل کی وجہ سے قتل وقتال پر مامور ہے، اور قتال کے امر اور ضمان کے درمیان تضاد ہے، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: "فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَيْكُمْ"[۱] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے) اور نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أنصر أخاک ظالما أو مظلوما"[۲] (بھائی کی مدد کرو، چاہے وہ ظالم ہو یا مظلوم)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "من قتل دون ماله فهو شهيد" (اور جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتا ہوا مارا جائے تو وہ شہید ہے)۔

ان حضرات کے نزدیک مال کے دفاع کے جواز سے دو صورتیں مستثنیٰ ہیں:

اول: اگر کوئی مضطر دوسرے کا کھانا کھانا چاہے تو مالک کے لئے اس کا دفاع جائز نہیں ہوگا، بشرطے کہ وہ خود اس جیسا مضطر نہ ہو، لہٰذا اگر مالک کھانے پر مضطر حملہ آور کو قتل کردے تو اس پر قصاص واجب ہوگا۔

دوم: اگر حملہ کرنے والا دوسرے کے مال کو تلف کرنے کے لئے مجبور کیا گیا ہو تو اس کی طرف سے اس کا دفاع جائز نہیں ہوگا، بلکہ مالک پر لازم ہوگا کہ اپنے مال کے ذریعہ اس کی روح کو بچائے، جیسا کہ مضطر اس کے کھانا کو کھاتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک کے لئے حق ہوگا کہ اکراہ کرنے والے کو دفع کرے۔

---

(۱) حدیث: "من قتل دون ماله فهو شهيد" کی روایت بخاری (۵/ ۱۲۳) اور مسلم (۱/ ۱۲۵) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۵۱، الفتاوی الخانیہ ۳/ ۴۴۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۳، الدسوقی ۴/ ۳۵۷۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔

(۲) حدیث: "انصر أخاک ظالما......" کی تخریج فقرہ/ ۱۰ میں گذر چکی ہے۔

اذرعی نے کہا ہے کہ: یہ عام رعایا کے بارے میں ہے لیکن امام اور اس کے نائبین پر اپنی رعایا کے اموال کی طرف سے دفاع کرنا واجب ہوگا[1]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: صحیح قول کے مطابق اس پر اپنے یا دوسرے کے مال کی طرف سے دفاع کرنا لازم نہیں ہوگا، اور نہ اسے ضائع ہونے اور ہلاک ہونے سے حفاظت کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ جو شخص ظلماً اس سے لینا چاہے اس کے لئے خرچ کرنا جائز ہے، اور مال کے لئے قتال نہ کرنا قتال کرنے سے افضل ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ: اپنے مال کی طرف سے اس پر دفاع کرنا واجب ہوگا، لیکن انسان کا دوسرے کے مال کی طرف سے دفاع کرنا اس صورت میں جائز ہوگا جبکہ یہ طالب کی جان یا اس کے کسی عضو پر جنایت کا سبب نہ ہو، اور حنابلہ کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ: دوسرے کے مال کی طرف سے دفاع کرنا لازم ہوگا اگر دفاع کرنے والے اور حملہ کرنے والے کی سلامتی کا غالب گمان ہو، ورنہ دفاع حرام ہوگا۔

ان حضرات نے کہا ہے کہ: اس پر مال کی دفاع کے سلسلہ میں دوسرے کی مدد کرنا سلامتی کے ظن کے ساتھ واجب ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "أنصر أخاک ظالماً أو مظلوماً"[2] (اپنے بھائی کی مدد کرو، چاہے ظالم ہو یا مظلوم) اور اس لئے بھی کہ اگر تعاون نہ کیا جائے تو لوگوں کے اموال اور ان کی جان ضائع ہوجائیں گی، اس لئے کہ جب ڈاکہ ڈالنے والے افراد لوگوں کا مال لینے میں تنہا ہوں گے اور کوئی دوسرا اس کی مدد نہیں کرے گا، تو یہ لوگ یکے بعد دیگرے سارے لوگوں کے اموال لے لیں گے[1]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۵، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۵۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۸۸، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۶۶۔

(۲) حدیث: "أنصر أخاک ......" کی تخریج فقرہ/ ۱۰ میں گذر چکی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۱۵۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۳۲، کشف المخدرات رص ۴۷۸، الإنصاف ۱۰/ ۳۰۴۔

صیام

دیکھئے: "صوم"۔

صید

تعریف:

۱- صید لغت میں "صاد یصید" کا مصدر ہے، اور معنی مصدری یعنی شکار کرنے کے عمل پر بولا جاتا ہے، اسی طرح شکار پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: **صید الأمیر**، امیر کا شکار، اور **صید کثیر**، بہت زیادہ شکار اور اس سے شکار کیا ہوا جانور مراد لیا جاتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: یہ اللہ تعالیٰ کی خلق یعنی اللہ سبحانہ تعالیٰ کی مخلوق ہے [۱]، اور صید اس جگہ شکار کردہ جانور کے معنی میں ہے [۲]، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "**لَا تَقْتُلُوْا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ**" [۳] (شکار کو مت مارو جبکہ تم حالت احرام میں ہو)۔

اور اصطلاح میں: کاسانی نے اس کی تعریف شکار کے معنی میں بولے جانے کے اعتبار سے یہ کی ہے کہ شکار اس جاندار کا نام ہے جو انسان سے وحشت محسوس کرتا ہے اور اس سے دور رہتا ہے، اور بغیر حیلہ کے اس کا پکڑنا ممکن نہیں ہوتا ہے، یا تو وہ اڑ کر یا دوڑ کر بھاگ جاتا ہے [۴]۔

بہوتی نے دونوں اطلاقات (معنی مصدری اور شکار کردہ جانور) کے اعتبار سے تعریف کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ: صید اپنے مصدری معنی کے اعتبار سے ایسے جانور کا شکار کرنا ہے، جو طبعی طور پر وحشی ہو، نہ تو وہ مملوک ہو اور نہ اس پر اسے قدرت حاصل ہو [۱]۔

معنی ثانی یعنی شکار کردہ جانور کے اعتبار سے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ: صید وہ شکار کیا ہوا حلال جانور ہے، جو طبعی طور پر وحشی ہو، ملکیت میں نہ ہو اور نہ اس پر قدرت حاصل ہو، پس حرام نکل جائے گا جیسے بھیڑیا، اور اہلی بھی نکل جائے گا جیسے اونٹ اگر چہ وحشی ہو جائے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ذبح:

۲- ذبح لغت میں: چیرنے پھاڑنے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں: حلق میں کاٹنے کا نام ہے اور یہ گردن میں لبہ اور دونوں داڑھ کے درمیان کا حصہ ہے [۳]۔

ب- نحر:

۳- لغت میں نحر کا ایک معنی: جانور کے لبہ میں نیزہ مارنا ہے، کیونکہ لبہ اس کے سینہ کے اوپری حصہ کے مقابل ہے، کہا جاتا ہے: "**نحر البعیر ینحرہ نحراً**" [۴] (اس نے اونٹ کو نیزہ مار کر ذبح کیا)۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، القاموس، الاختیار لتعلیل المختار للموصلی ۵/ ۲۔
(۲) حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۳۳، کشاف القناع عن متن الاقناع للبہوتی ۶/ ۲۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۵۔
(۳) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔
(۴) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۵/ ۳۵۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۲۱۳۔
(۲) سابقہ مرجع۔
(۳) القاموس، لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن للراغب الاصفہانی مادہ: "ذبح"۔
(۴) لسان العرب، القاموس، تاج العروس۔

اور اصطلاح میں: نحر کا اطلاق اسی لغوی معنی پر ہوتا ہے، اور اسی قبیل سے فقہاء کا قول ہے: اونٹ میں نحر کرنا مستحب ہے [۱] (دیکھئے: نحر)۔

ج-عقر:

۴-عقر عین کے فتح کے ساتھ لغۃً: اونٹ کے پاؤں کاٹنا۔

فقہاء نے اسے اسی معنی میں استعمال کیا ہے، یعنی اگر جانور پر قدرت نہ ہو تو اس کے بدن کے کسی بھی حصہ پر جان لیوا کاری زخم لگانا، چاہے تیر کے ذریعہ ہو یا شکاری جانور یا پرندہ کے ذریعہ ہو [۲]۔ دیکھئے: "عقر"۔

شکار کی قسمیں:

۵-شکار کی دو قسمیں ہیں: خشکی کے شکار اور دریائی شکار۔

خشکی کا شکار: وہ ہے جس کی پیدائش خشکی میں ہو، اور اس جگہ کا اعتبار نہیں ہے جس میں وہ زندگی گذارتا ہے۔

اور سمندری شکار: وہ ہے جس کی پیدائش پانی میں ہو، اگر چہ اس کا ٹھکانہ خشکی میں ہو، کیونکہ پیدا ہونا اصل ہے، اور اس کے بعد رہنا عارضی ہے۔

لہذا پانی کا کتا، مینڈک اور اسی کے مثل کیکڑا، مگر مچھ اور کچھوا سمندری جانور ہیں محرم کے لئے اس کا شکار حلال ہے [۳]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ" [۴] (تمہارے لئے دریائی شکار...... جائز کیا گیا)۔

لیکن خشکی کے جانور کا شکار اس کے لئے حرام ہے سوائے اس کے جو مستثنیٰ ہے۔ دیکھئے: "حرم" فقرہ/ ۱۳۔

شرعی حکم:

۶-شکار میں اصل اباحت ہے، مگر یہ کہ محرم ہو یا حرم میں ہو، اس کی دلیل قرآن، سنت، اجماع اور قیاس ہے۔

کتاب اللہ کی چند آیات درج ذیل ہیں: "أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ، وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَادُمْتُمْ حُرُمًا" [۱] (تمہارے لئے دریائی شکار اور اس کا کھانا جائز کیا گیا تمہارے نفع کے لئے اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

نیز ارشاد ہے: "وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا" [۲] (اور جب تم احرام کھول چکو تو اب تم شکار کر سکتے ہو)۔

اور احادیث میں چند درج ذیل ہیں، حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: "**قلت یا رسول الله: اناقوم نتصید بهذه الکلاب فما یحل لنا منها؟ فقال: إذا أرسلت کلابک المعلمة وذکرت اسم الله فکل مما أمسکن علیک، إلا أن یأکل الکلب فلا تأکل، فإني أخاف أن یکون إنما أمسک علی نفسه، وإن خالطها کلب من غیرها فلاتأکل**" [۳] (میں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول ﷺ!

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۶۰۔
(۲) لسان العرب، البدائع ۵/ ۴۳۔
(۳) الاختیار ۱/ ۱۶۶، ابن عابدین ۲/ ۲۱۲۔
(۴) سورۂ مائدہ/ ۹۶۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۶۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۲۔
(۳) حدیث عدی بن حاتم: "إذا أرسلت کلابک المعلمة......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۶۱۲) نے کی ہے۔

ہم لوگ ان کتوں کے ذریعہ شکار کرتے ہیں، تو ان میں سے ہمارے لئے کیا حلال ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم اپنے سدھائے ہوئے کتوں کو (شکار پر) چھوڑو، اور اس وقت اللہ کا نام لو تو اس شکار کو کھاؤ جسے یہ کتے تمہارے لئے پکڑیں، لیکن اگر کتا اس میں سے کھالے تو مت کھاؤ، کیونکہ مجھے اس کا اندیشہ ہے کہ اس نے صرف اپنے لئے پکڑا ہے، اور اگر ان کتوں کے ساتھ دوسرے کا کتا مل جائے تو مت کھاؤ)۔

حضرت ابو ثعلبہ الخشنیؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے تیر کمان اور سدھائے ہوئے اور بغیر سدھائے ہوئے کتے کے ذریعہ شکار کرنے کے بارے میں دریافت فرمایا: تو ان سے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ماصدت بقوسک فاذکر اسم الله ثم کل، وماصدت بکلبک المعلم فاذکر اسم الله ثم کل، وما صدت بکلبک الذی لیس معلما فأدرکت ذکاته فکل"[1] (جسے تم اپنے کمان کے ذریعہ شکار کرو تو اللہ کا نام لو پھر کھاؤ، اور جسے تم اپنے سدھائے ہوئے کتے کے ذریعہ شکار کرو تو اللہ کا نام لو پھر کھاؤ، اور جسے تم اپنے اس کتے کے ذریعہ شکار کرو جو سدھایا ہوا نہیں ہے تو اگر تم نے اسے ذبح کرلیا تو کھاؤ)۔

اجماع کی تفصیل یہ ہے کہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے عہد، آپ ﷺ کے صحابہ کرام اور ان کے تابعین کے عہد میں بغیر نکیر کے شکار کرتے رہے ہیں۔

قیاس یہ ہے کہ شکار ایک قسم کی کمائی کرنا اور اس چیز سے فائدہ اٹھانا ہے جو اسی کے لئے پیدا کی گئی ہے، اور اس میں مکلّف کی حق رسی اور اس کو اوامر کے امتثال پر قدرت دینا ہے، تو یہ لکڑی چننے کی طرح

(۱) حدیث ابی ثعلبہ الخشنی: "ماصدت بقوسک فاذکر اسم الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۶۱۲) اور مسلم (۳/ ۱۵۳۲) نے کی ہے۔

مباح ہوگا[1]، اور اس سے اس کی مشروعیت کی حکمت بھی ظاہر ہوتی ہے۔

۷- اور جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ شکار میں اصل اباحت ہے تو اس کے بارے میں یہ حکم نہیں کیا جائے گا کہ وہ خلاف اولی یا مکروہ یا حرام یا مندوب یا واجب ہے، مگر خاص صورتوں میں مخصوص دلائل کے ذریعہ جنہیں ہم ذیل میں ذکر کررہے ہیں:

۸- الف- شکار کرنا اس صورت میں خلاف اولی ہوگا جبکہ رات میں کیا جائے، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور حنابلہ نے اس کے خلاف کی صراحت کی ہے چنانچہ "المغنی" میں ہے: امام احمد نے فرمایا کہ: رات کے شکار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے[2]۔

۹- ب- شکار کرنا اس صورت میں مکروہ ہوگا جبکہ اس سے مقصود کھیل کود اور لغو ہو[3]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "لاتتخذوا شیئاً فیه الروح غرضاً"[4] (جس چیز میں روح ہو اسے نشانہ مت بناؤ)۔

بعض فقہاء نے کراہت کی دوسری صورتیں ذکر کی ہیں، چنانچہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ باز کو زندہ شکاروں کے ذریعہ سدھانا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں جانور کو عذاب دینا ہے[5]۔

لیکن وہ قول جسے بعض حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ: عمومی طور پر شکار کرنے کو پیشہ بنانا مکروہ ہے، حصکفی اور ابن عابدین نے اسے رد کردیا

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۵۰۔

(۲) تنویر الأبصار بہامش ابن عابدین ۵/ ۳۰۶، نقلا عن الخانیہ، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۱۱/۱۱۔

(۳) ابن عابدین نقلا عن مجمع الفتاوی ۵/ ۲۹۷، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۰۸، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۴۰۔

(۴) حدیث: "لاتتخذوا شیئا فیه الروح غرضا" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۵) الدر المختار علی ہامش ابن عابدین ۵/ ۳۰۶۔

ہے، اور کہا ہے کہ: تحقیق یہ ہے کہ اسے پیشہ بنانا مباح ہے، کیونکہ یہ ایک قسم کی کمائی کرنا ہے، اور تمام اقسام کی کمائی صحیح مذہب کے مطابق مباح ہونے میں برابر ہیں، ابن عابدین نے کہا ہے کہ: یہ اس صورت میں ہے جبکہ سود اور عقود فاسدہ کے ذریعہ کمائی نہ ہو، اور نہ حرام طریقہ پر ہو، تو ان میں سے کسی کمائی کی مذمت نہیں کی جائے گی، البتہ ان میں سے بعض بعض سے افضل ہیں [۱]۔

حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ درج ذیل چند صورتوں میں شکار کرنا مکروہ ہے۔

الف- یہ کہ ناپاک چیز جیسے پاخانہ اور مردار کے ذریعہ ہو، کیونکہ اس میں شکار کو نجاست کھلانا ہے۔

ب- مکروہ ہے کہ گبریلوں کے ذریعہ ہو، کیونکہ ان کے ٹھکانے پاخانے ہوتے ہیں [۲]۔

ج- مکروہ ہے کہ مینڈکوں کے ذریعہ ہو اس لئے کہ ان کے قتل کی ممانعت ہے۔

د- مکروہ ہے کہ خراطیم [۳] اور اس چیز کے ذریعہ ہو جس میں روح ہو، کیونکہ اس میں حیوان کو عذاب دینا ہے [۴]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۷۔

(۲) بنات وردان، اس کا واحد بنت وردان ہے، اور یہ چھوٹے کیڑے نما ہیں، گبریلے جیسے، سرخ رنگ کے، اور اکثر حمام اور بیت الخلاء میں ہوتے ہیں، اور حشوش ضمہ کے ساتھ (حش ضمہ اور فتحہ کے ساتھ کی جمع ہے، اور اس کا ایک معنی بیت الخلاء ہے)، المعجم الوسیط مادہ: ''ورد''، ''حش''۔

(۳) الخراطیم میم کے ساتھ اسی طرح المغنی اور الشرح الکبیر میں ہے، اور غالباً یہ خراطین نون کے ساتھ ہے، اور یہ لمبے کیڑے ہیں، جو نہروں کی مٹی میں پائے جاتے ہیں، جیسا کہ: المعجم الوسیط وغیرہ میں ہے، اور بظاہر مراد وہ کیڑے ہیں جن میں جان ہو، پس اگر اسے مار دے تو اس کے ذریعہ شکار کرنا حلال ہوگا۔

(۴) المغنی، الشرح الکبیر ۱۱/ ۳۲۔

۱۰- کچھ صورتوں میں شکار کرنا حرام ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف- شکار کرنے والا حج یا عمرہ کے احرام کی حالت میں ہو اور شکار خشکی کا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَادُمْتُمْ حُرُمًا'' [۱] (اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

ب- شکار حرم کا ہو، چاہے شکار کرنے والا محرم ہو یا حلال ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَماً اٰمِنًا'' [۲] (کیا ان لوگوں نے اس پر نظر نہیں کی کہ ہم نے (ان کے شہر) امن والا حرم بنایا ہے)۔

مکہ کی صفت کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''وَلا ينفر صيدها'' [۳] (اور اس کے شکار کو بدکایا نہ جائے)۔

اور اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے۔

ج- شکار پر ملکیت کا نشان ہو، جیسے رنگنا اور پرندے کے بازو کو کترنا وغیرہ۔

اس مسئلہ کو شافعیہ نے صراحۃً ذکر کیا ہے، اور یہ تمام فقہاء کے کلام سے بھی سمجھا جاتا ہے، کیونکہ وہ اس حالت میں دوسرے شخص کا مملوک ہے [۴]، اور شکار کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ مملوک نہ ہو [۵]۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۶۔

(۲) سورۂ عنکبوت/ ۶۷۔

(۳) حدیث: ''ولا ينفر صيدها......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۶) اور مسلم (۲/ ۹۸۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۷۔

(۵) صید کی تعریف کا پہلا فقرہ۔

مالکیہ نے چند دوسری صورتیں ذکر کی ہیں جن میں شکار کرنا حرام ہوتا ہے، اور وہ یہ ہیں: مشروع نیت سے اس کا خالی ہونا، جیسے ماکول یا غیر ماکول کا شکار کیا جائے اور ذبح کرنے کی نیت نہ ہو، بلکہ کسی چیز کی نیت نہ ہو، یا اسے قید میں رکھنے یا اسے تنگی میں رکھنے کی نیت ہو[1]۔

لیکن دسوقی نے حطاب سے نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو تنگی میں رکھنے کی نیت سے شکار کرنا جائز ہے، جہاں اس میں عذاب دینا نہ ہو، اور ان میں سے بعض نے جواز کو (اس) حدیث سے اختیار کیا ہے: "یا أباعمیر مافعل النغیر"[2] (اے ابوعمیر چڑیا کا بچہ کیا ہوا)۔

علاوہ ازیں دردیر نے مالکیہ کے نزدیک صید کے شرعی حکم کا خلاصہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

کھیل کود کی نیت سے مکروہ ہے، اور اپنے اور اپنے اہل وعیال پر ایسے توسع کے لئے جائز ہے جس کی عادت عام طور پر نہ ہو اور معتاد توسع یا غیر واجب ضرورت کو پورا کرنے یا سوال یا صدقہ سے بچنے کی خاطر مندوب ہے، اور واجب ضرورت کو پورا کرنے کے لئے واجب ہے، اس پر پانچوں احکام جاری ہوتے ہیں[3]۔

شکار کے ارکان:

۱۱- شکار کے ارکان تین ہیں، شکار کرنے والا، جسے شکار کیا جائے اور آلہ[1] اور ان میں سے ہر ایک رکن کے لئے کچھ شرائط ہیں، جن کا بیان حسب ذیل ہے:

اول: وہ شرائط جو شکار کرنے والے میں ہیں۔

شکار کے صحیح ہونے کے لئے شکار کرنے والے میں حسب ذیل شرائط کا ہونا ضروری ہے:

۱۲- پہلی شرط: وہ عاقل اور صاحب تمیز ہو، اور یہ جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کے نزدیک ہے، اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے)[2] یہ اس لئے کہ غیر عاقل بچہ ان حضرات کے نزدیک ذبح کرنے کا اہل نہیں ہے، لہذا وہ شکار کرنے کا اہل نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ شکار میں ارادہ اور تسمیہ کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہ دونوں غیر عاقل کی طرف سے صحیح نہیں ہوتے ہیں، جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی علت بیان کی ہے۔

اس بنیاد پر مجنون اور غیر ممیّز بچے کا شکار جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک ان دونوں کا ذبیحہ جائز نہیں ہوتا ہے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ بچے کا ذبح کرنا اور شکار کرنا اگر چہ وہ غیر ممیّز ہو، اور اسی طرح مجنون اور نشہ میں مبتلا شخص کا ذبیحہ اور شکار ان کے نزدیک اظہر قول کے مطابق حلال ہے، کیونکہ فی الجملہ ان لوگوں میں قصد اور ارادہ ہوتا ہے، البتہ مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ لوگ کبھی کبھی ذبح کرنے میں غلطی کر جاتے

---

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۷-۱۰۸۔

(۲) حوالہ سابق۔

حدیث: "یا أبا عمیر، ما فعل النغیر؟" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۸۲) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۷، ۱۰۸۔

---

(۱) الخرشی ۳/ ۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۸-۲۹۷، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۸۱، الخرشی علی خلیل ۲/ ۳۰۱، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۱۰۶، مغنی المحتاج للخطیب ۴/ ۲۶۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۸۱، نتائج الافکار علی الہدایہ مع حاشیۃ العنایہ ۸/ ۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہیں، جیسا کہ امام شافعی نے ''الام'' میں صراحت کی ہے، اور شافعیہ کے دوسرے قول کے مطابق: ان کا شکار اور ذبیحہ حلال نہیں ہے، اس لئے کہ ان کا ارادہ فاسد ہے [1]۔

شربینی نے کہا ہے کہ: مجنون اور نشہ میں مبتلا شخص کے بارے میں محل اختلاف وہ صورت ہے جبکہ ان دونوں میں بالکل تمیز نہ ہو، لیکن اگر ان دونوں میں معمولی تمیز ہو تو قطعی طور پر حلال ہوگا [2]۔

اس موضوع کی تفصیل اصطلاح: ''ذبائح'' فقرہ/ ۲۱ میں ملاحظہ کی جائے۔

۱۳- دوسری شرط:

وہ حلال ہو، لہذا اگر حج یا عمرہ کے احرام کی حالت میں ہو تو اس کا شکار کیا ہوا جانور نہیں کھایا جائے گا، بلکہ وہ مردار ہوگا [3] جیسا کہ اس کا بیان آگے آرہا ہے۔

۱۴- تیسری شرط:

مسلمان یا کتابی ہو، اور یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اور مالکیہ نے کہا ہے کہ کتابی کا شکار کیا ہوا حلال نہیں ہے، اگرچہ اس کا ذبیحہ حلال ہے، اور مالکیہ نے ذبح اور شکار کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے کہ شکار کرنا رخصت ہے، اور کافر اگرچہ کتابی ہو اس کا اہل نہیں ہے [4]۔

(۱) مغنی المحتاج للشربینی الخطیب ۴/ ۲۶۷۔

(۲) سابقہ مرجع۔

(۳) ابن عابدین اور اس کا حاشیہ الدر المختار ۵/ ۱۸۸۔

(۴) الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۲، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۱۶۱-۲۶۳، الدر المختار علی ہامش ابن عابدین ۵/ ۱۸۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۳۹۔

مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ: یہ شرط ارسال کے وقت سے پہنچنے کے وقت تک معتبر ہے، اور یہاں مالکیہ کا ایک دوسرا قول ہے، یعنی صرف ارسال کے وقت شرط ہے، جیسا کہ گذرا [1]۔

اس بنیاد پر مشرک یا مرتد کا شکار حلال نہیں ہوگا [2]، اور یہ شرط لگانے کی وجہ یہ ہے کہ: غیر مسلم خالص اللہ کا نام نہیں لیتا ہے، اور اہل کتاب کے شکار اور ذبائح کے حلال ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ'' [3] (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز)۔

کتابی سے مراد یہودی اور نصرانی ہیں، چاہے ذمی ہوں یا حربی [4]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح: ''ذبائح'' فقرہ/ ۲۳-۲۴ ملاحظہ کی جائے۔

۱۵- چوتھی شرط:

شکار کرنے والے کے لئے شرط ہے کہ جانور بھیجنے یا تیر پھینکنے کے وقت اللہ کا نام لے، اور یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے [5]۔

پھر حنفیہ نے کہا ہے کہ: تسمیہ جانور بھیجنے کے وقت شرط ہے،

(۱) البدائع ۵/ ۴۹، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۶، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۴۳۔

(۲) الدر المختار علی ہامش ابن عابدین ۵/ ۱۸۸-۱۸۹، المغنی ۸/ ۵۳۹، ۵۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۶۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۵۔

(۴) البدائع ۵/ ۴۵، الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۳۰۱، الشرح الصغیر للدردیر ۲/ ۱۶۳۔

(۵) الدر المختار علی ہامش ابن عابدین ۵/ ۳۰۰، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۸۰، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۸۱۔

اگر چہ حکماً ہو، پس ان کے نزدیک شرط یہ ہے کہ اسے عمداً نہ چھوڑے، اس لئے اگر تسمیہ بھول جائے لیکن عمداً ترک نہ کرے تو جائز ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ جب یاد ہو اور قدرت ہو تو شرط ہے [1]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ: اگر تسمیہ کو عمداً یا سہواً ترک کر دے تو جائز نہیں ہوگا، ابن قدامہ نے کہا کہ: یہ مذہب کی تحقیق ہے، اور یہی شعبی اور ابوثور کا قول ہے۔

امام احمد سے منقول ہے کہ کتا کو بھیجنے کے وقت تسمیہ شرط ہے، اور یہ تیر پھینکنے کے وقت لازم نہیں ہوگا اور اسے اختیار حاصل نہیں ہے، تو یہ چاقو کے درجہ میں ہوگا، برخلاف جانور کے کیونکہ وہ اپنے اختیار سے کرتا ہے [2]۔

شافعیہ کے نزدیک تسمیہ شرط نہیں ہے، بلکہ تیر پھینکنے یا شکاری جانور کو بھیجنے کے وقت مسنون ہے تو اگر اسے عمداً یا سہوا چھوڑ دے تو حلال ہوگا، لیکن انہوں نے کہا ہے کہ: اس کو عمداً چھوڑنا مکروہ ہے [3]، اور تفصیل کے لئے اصطلاح: ''ذبائح'' فقرہ / ۳۲، ۳۴ اور ''تسمیۃ'' فقرہ / ۱۹ ملاحظہ کی جائے۔

۱۶- پانچویں شرط: شکار کرنے والا غیر اللہ کا نام نہ لے۔

اور یہ شرط تمام مذاہب میں متفق علیہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ" [4] (اور جو غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو حرام کیا ہے)۔

دیکھئے: اصطلاح ''ذبائح''، فقرہ / ۳۵۔

۱۷- چھٹی شرط: آلہ کو اس طرح چھوڑے کہ اس کی طرف شکار کو

(۱) ابن عابدین اور اس کا حاشیہ الدرالمختار ۵ / ۳۰۰، الشرح الکبیر للدردیر ۲ / ۱۰۶۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸ / ۵۴۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۴ / ۲۷۳۔

(۴) سورۂ بقرہ / ۱۷۳۔

منسوب کیا جاسکے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ: شکاری جانور یا پرندہ کو شکار کرنے والے کے ہاتھ یا اس کے غلام کے ہاتھ سے چھوڑا جائے، صاوی نے کہا ہے کہ: ید سے مراد اس کی حقیقت ہے، اور اسی کے مثل اسے اس کی رسی یا اپنے پاؤں کے نیچے سے چھوڑنا ہے، اس پر صرف قدرت یا ملکیت کافی نہیں ہے، اور انہوں نے کہا ہے کہ: حکم دینے والے کی نیت اس کا تسمیہ اور اس کا مسلمان ہونا کافی ہوگا [1]۔

اس پر فقہاء نے کئی مسائل کی تفریع کی ہے [2]۔ اس میں سے چند حسب ذیل ہیں:

الف- اگر ہوا سے تیر اڑ جائے اور شکار کو مار ڈالے، یا بلا ارادہ چھری گاڑ دے اور اس کے ساتھ شکار پھنس جائے اور اسے مار ڈالے تو حلال نہیں ہوگا، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے [3]۔

ب- اگر شکاری جانور یا پرندہ اپنے طور پر چلا جائے اور استرسال کے درمیان کوئی شخص اسے ایسا نہ بھڑکائے جس سے اس کی تیزی میں اضافہ ہو، تو وہ جس شکار کو مارے گا وہ حرام ہوگا، اس لئے کہ حقیقتاً ارسال نہیں پایا گیا [4]۔

ج- اگر شکاری جانور یا پرندہ اپنے طور پر چلا جائے اور اسے شکار کا اہل شخص ایسا بھڑکائے، جس سے اس کی تیزی میں اضافہ ہو جائے تو مالکیہ کے نزدیک اس کا مارا ہوا شکار حلال نہیں ہوگا، شافعیہ کے نزدیک یہی اصح ہے، مالکیہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ

(۱) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲ / ۱۶۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵ / ۳۰۰ - ۳۰۳، الہدایہ مع العنایہ اور تکملۃ الفتح ۸ / ۱۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر للدردیر مع حاشیۃ الصاوی ۲ / ۱۶۲، البجیرمی ۴ / ۲۸۷، مطالب اولی النہی ۶ / ۳۵۱، کشاف القناع ۶ / ۲۲۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۴ / ۲۷۶، مطالب اولی النہی ۶ / ۳۵۱۔

(۴) ابن عابدین ۵ / ۳۰۰، مغنی المحتاج ۴ / ۲۷۶، مطالب اولی النہی ۶ / ۳۵۱۔

شکاری کے ہاتھ سے ارسال نہیں پایا گیا، اور شافعیہ نے حرمت کی یہ علت بیان کی ہے کہ اس میں استرسال جو حلت سے مانع ہے اور بھڑکانا جو حلت کو جائز کرنے والا ہے دونوں جمع ہیں، تو ممانعت کا پہلو غالب ہوگا، جیسا کہ شربینی الخطیب کہتے ہیں (۱)۔

لیکن حنفیہ اور مالکیہ نے کہا ہے اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابلے میں ہے کہ اگر برانگیختہ کرنے کے ساتھ تسمیہ ملا ہوا ہو تو حلال ہے، اس لئے کہ برانگیختہ کرنے کا اثر دوڑنے میں اضافہ کی صورت میں ظاہر ہے (۲)۔

اور اس لئے بھی کہ بھڑکانا اس کے دوڑنے میں موثر ہے، تو یہ اس کو بھیجنے کے مشابہ ہوگا، جیسا کہ رحیانی کہتے ہیں (۳)۔

د- اگر شکاری جانور یا پرندہ کو بھیجے اور وہ شکار کا اہل ہو اور اس کو ایسا شخص برانگیختہ کرے جس کا شکار حلال نہیں ہوتا ہے، تو اس کا مارا ہوا شکار حرام نہیں ہوگا، کیونکہ بھڑکانے سے پہلے بھیجنا اس سے زیادہ قوی ہے، لہذا بھڑکانے کی وجہ سے بھیجنے کا حکم ختم نہیں ہوگا، جیسا کہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے (۴)۔

ہ- اگر شکاری جانور یا پرندہ کو ایسا شخص بھیجے جو شکار کا اہل نہ ہو، پھر اس کو ایسا شخص برانگیختہ کرے جو اس کا اہل ہو تو اس کا مارا ہوا شکار حلال نہیں ہوگا، کیونکہ معتبر بھیجنا ہے جو بھڑکانے سے زیادہ قوی ہے (۵)۔

و- اگر شکاری جانور یا پرندہ اپنے مالک کے ہاتھ سے بغیر چھوڑے ہوئے چھوٹ جائے، پھر اس کو ایسا شخص برانگیختہ کرے جو

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۱۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۶۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۶۔
(۳) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۵۱، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۱۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۷، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۴۳۔
(۵) سابقہ مراجع۔

شکار کا اہل ہو تو اس کا مارا ہوا شکار حلال ہوگا، کیونکہ بھڑکانے سے پہلے اس سے قوی سبب نہیں ہے، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، چنانچہ امام مالک نے پہلے کہا کہ حلال ہے، پھر کہا کہ حرام ہے، کیونکہ شکار کرنا اس کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا مگر جبکہ وہ شکاری جانور یا پرندہ کو اپنے ہاتھ سے چھوڑے، اور اسی قول کو خلیل اور دردیر نے راجح کہا ہے، اگر چہ حلت کے قول کو ابن القاسم نے اختیار کیا ہے اور اسے بہت سے علماء نے اختیار کیا ہے جیسے لخمی اور بنانی نے اس کی تائید کی ہے، اور یہ دوسرے مذاہب کے موافق ہے (۱)۔

ز- اگر شکاری جانور یا پرندہ کو ایسا شخص چھوڑے جو شکار کا اہل ہو، پھر وہ جانے میں رک جائے اور اسے ایسا شخص بھڑکائے جو اس کا اہل نہ ہو، تو اس کا مارا ہوا شکار حرام ہوگا، کیونکہ رکنے کی وجہ سے ارسال کا حکم ختم ہو گیا، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

۱۸- ساتویں شرط: اس چیز کا ارادہ کرنا جس کا شکار مباح ہو۔

شکار کرنے والے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اس کو بھیجنے سے ایسی چیز کے شکار کرنے کا ارادہ کرے جس کا شکار مباح ہو، لہذا اگر تیر یا شکاری جانور یا پرندہ کو کسی انسان یا مانوس جانور یا پتھر پر چھوڑے، پھر وہ شکار کو لگ جائے، تو حلال نہیں ہوگا (۳)۔

پھر فقہاء کی عبارتیں اس شرط کی تطبیق اور ان کے ذکر کردہ فروع میں مختلف ہیں۔

چنانچہ حنفیہ نے کہا: اگر شکاری کسی انسان یا اس کے علاوہ کسی گھوڑا، بکری، مانوس پرندہ اور اہلی سور کی آہٹ سنے جس کا شکار حلال

(۱) الشرح الصغیر للدردیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۱۶۳، ابن عابدین ۵/ ۳۰۳۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۰۰-۳۰۱۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۰۰-۳۰۴، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۱۶۱-۱۶۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۲-۵۴۵۔

نہیں ہے، اور وہ تیر چھوڑے تو وہ ایسے شکار کو لگے جس کو شکار کرنا حلال ہے، تو وہ حلال نہیں ہوگا، کیونکہ یہ عمل شکار کرنا نہیں ہے۔

اس کے برخلاف اگر وہ شیر کی آہٹ سنے پھر اس کی طرف تیر پھینکے یا اپنا کتا چھوڑے، پھر وہ حلال کھایا جانے والا شکار ثابت ہو تو وہ حلال ہوگا، کیونکہ اس نے ایسے شکار کا ارادہ کیا جس کا شکار کرنا حلال ہے، جیسا کہ اگر وہ کسی شکار کی طرف تیر پھینکے اور وہ دوسرے شکار کو لگ جائے [۱]۔

کیونکہ حنفیہ ایسے جانور کا شکار کرنا جس کا گوشت کھانا حلال نہیں ہے، اس کی کھال یا اس کے بال یا اس کے پر سے منفعت حاصل کرنے یا اس کے شر کو دور کرنے کے لئے جائز کہتے ہیں [۲]، جیسا کہ شکار کردہ جانور کی شرائط میں آئے گا۔

ابن عابدین نے زیلعی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے:

شکار صرف دو صورتوں میں حلال ہے:

ایک یہ کہ شکار کے ارادہ سے اس کی طرف تیر چلائے۔

ایک یہ کہ جس کا اس نے ارادہ کیا اور اس کی آہٹ سنا، اور اس کی طرف تیر پھینکا وہ شکار ہو، چاہے وہ ماکول اللحم ہو یا نہ ہو [۳]۔

مالکیہ نے کہا: یہ شرط ہے کہ شکار پر شکاری جانور یا پرندہ کو چھوڑنے کے وقت شکار کرنے والے کو اس کا علم ہو کہ یہ مباح ہے، جیسے ہرن اور جنگلی گدھا، اگرچہ اس کی نوع کا علم نہ ہو، یعنی وہ سمجھتا ہو کہ وہ مباح ہے، لیکن اس بارے میں تردد ہو کہ وہ جنگلی گدھا ہے، یا ہرن؟ تو وہ حلال ہوگا۔

اسی طرح اگر اس کے شکار متعدد ہوں اور سب کی نیت کرے (تو سب حلال ہوں گے) اور اگر سب کی نیت نہ کرے تو وہ جس کی نیت کرے گا وہ حلال ہوگا بشرطے کہ اسے دوسرے سے پہلے شکار کرے، اور اگر جس کی نیت کیا تھا اس سے پہلے دوسرے کو شکار کرے تو ان میں سے کسی کو بھی ذبح کے بغیر کھانا حلال نہیں ہوگا، نیت کردہ اس لئے نہیں کھایا جائے گا کہ دوسرے کے ساتھ ابتداء میں مشغول رہا ہے اور جس کی نیت نہیں کیا ہے وہ اس لئے نہیں کھایا جائے گا کہ اس کے شکار کرنے کی نیت نہیں ہے [۱]۔

اگر اس کی نیت نہ تو ایک کے بارے میں ہو اور نہ سب کے بارے، تو کسی کا کھانا حلال ہوگا، جیسا کہ صاوی نے الاجہوری سے نقل کیا ہے [۲]۔

اگر تردد ہو تو شکار کیا ہوا جانور نہیں کھایا جائے گا، بایں طور کہ اس کو اس کی حرمت کے بارے میں گمان، شک یا وہم ہو، جیسے خنزیر پھر وہ حلال ثابت ہو جیسے ہرن، اس لئے کہ نیت میں پختگی نہیں ہے [۳]۔

اور صاوی نے اجہوری کے دادا سے نقل کیا ہے کہ اگر وہ متعین طور پر کسی ایک کی نیت کرے تو صرف وہی حلال ہوگا اگر معلوم ہو، اور اگر غیر متعین طور پر کسی ایک کی نیت کرے تو صرف پہلا حلال ہوگا، اگر اس کے پہلا ہونے کے بارے میں تردد ہو تو کوئی بھی حلال نہیں ہوگا [۴]۔

شافعیہ نے کہا: اگر وہ مثلاً اپنی قدرت یا نشانہ کو آزمانے کے لئے تیر چھوڑے اور اس کے سامنے شکار آجائے اور تو اسے مار ڈالے، اصح قول کے مطابق جس کی صراحت ہے حرام ہوگا، کیونکہ اس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۰۶۔

(۲) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۵/ ۳۰۵۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۰۶۔

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۱۶۴۔

(۲) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۱۶۴۔

(۳) الشرح الصغیر للدردیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۱۶۵۔

(۴) حاشیۃ الصاوی بذیل الشرح الصغیر ۲/ ۱۶۴۔

نے کسی متعین شکار کا ارادہ نہیں کیا[1]۔

ان کا دوسرا قول یہ ہے: حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے فعل کا ارادہ کیا ہے اگر چہ شکار کا ارادہ نہیں ہے[2]۔

اگر اسے کسی غیر ماکول اللحم مثلاً خنزیر پر چھوڑے، پھر وہ شکار کو لگ جائے، تو اسی طرح وہ اصح قول کے مطابق حلال نہیں ہوگا، اور اسی طرح اگر کتا کو بغیر شکار کے چھوڑے پھر اس کے سامنے شکار آجائے اور اسے قتل کردے تو حلال نہیں ہوگا، اور یہ اس لئے کہ ارسال کے وقت شکار کرنے کا ارادہ نہیں ہے۔

لیکن اگر شکار پر تیر پھینکے اس خیال سے کہ وہ پتھر ہے، یا غیر ماکول اللحم جانور ہے، اور وہ کسی شکار کو لگ جائے، تو حلال ہوگا، اور اسی طرح اگر وہ ہرنوں اور اس جیسے وحشی جانوروں کی جماعت کی طرف پھینکے اور وہ اس جماعت میں سے ایک کو لگ جائے تو وہ حلال ہوگا، پہلا اس لئے کہ اس نے اسے اپنے فعل سے قتل کیا ہے اور اس کے ظن کا اعتبار نہیں ہوگا، اور دوسرا اس لئے کہ اس نے جماعت کا ارادہ کیا، اور یہ ایک ان ہی میں سے ہے۔

اگر جماعت میں سے ایک کا ارادہ کرے اور وہ دوسرے کو لگ جائے تو اصح قول کے مطابق جس کی صراحت ہے وہ حلال ہوگا، چاہے یہ دوسرا پہلے کی سمت میں ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ شکار کا ارادہ پایا گیا ہے۔

اصح کے مقابلے میں ممانعت کا قول ہے، اس لحاظ سے کہ وہ مقصود نہیں ہے۔

اگر ارادہ کرے مگر سمجھنے اور نشانہ دونوں میں غلطی ہوجائے جیسے کہ شکار پر اس خیال سے تیر پھینکے کہ وہ پتھر ہے، یا خنزیر پر اس گمان سے کہ وہ شکار ہے، اور وہ دوسرے شکار کو لگ جائے، تو حرام ہوگا، کیونکہ اس نے حرام کا ارادہ کیا ہے، لہٰذا حلت کا فائدہ نہیں دے گا[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر اپنا کتا یا اپنا تیر کسی نشانہ کی طرف چھوڑے اور وہ کسی شکار کو مارڈالے یا اس کو شکار کے ارادہ سے چھوڑے، اور شکار کو نہ دیکھ رہا ہو، یا کسی انسان یا پتھر کا ارادہ کرے یا کسی شکار کے قصد کے بغیر پھینکے یا پتھر کی طرف شکار کے خیال سے پھینکے، یا اس کے بارے میں اسے شک ہو یا اسے ظن غالب ہو کہ وہ شکار نہیں ہے، یا اسے آدمی یا چوپایہ خیال کرے پھر وہ کسی شکار کو لگ جائے تو ان تمام صورتوں میں حلال نہیں ہوگا، کیونکہ شکار کا قصد کرنا شرط ہے اور یہ نہیں پایا گیا۔

اگر شکار کی طرف پھینکے اور وہ دوسرے کو لگ جائے، یا ایک شکار کی طرف پھینکے اور ایک گروہ کو مارڈالے، تو سب حلال ہوں گے کیونکہ اس نے اسے شکار پر چھوڑا، تو اس نے جو شکار کیا وہ حلال ہوجائے گا۔

اسی طرح اگر اپنا تیر کسی شکار پر پھینکے اور ہوا کی مدد سے اسے مارڈالے، اگر ہوا نہیں ہوتی تو تیر نہیں پہنچتا تو وہ حلال ہوگا، کیونکہ اس نے اسے اپنا تیر پھینک کر مارا ہے تو یہ اس کے مشابہ ہوگا کہ اگر اس کا تیر کسی پتھر پر لگے پھر وہ لوٹ کر شکار کو لگے اور اسے مارڈالے، اور اس لئے بھی کہ ارسال سے حلال ہوجاتا ہے، اور ہوا سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

جارح (شکاری جانور یا پرندہ) تیر کے درجہ میں ہے، تو اگر اسے کسی شکار پر چھوڑے اور پھر وہ دوسرے کو پکڑ لے یا ایک شکار پر چھوڑے اور وہ ایک جماعت کو شکار کرلے تو سب حلال

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۷۔
(۲) سابقہ مرجع۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۷، شرح المحلی علی المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۴۶۔

ہوں گے [۱]۔

۱۹- آٹھویں شرط: شکار کرنے والا بینا ہو، اور شافعیہ نے اس شرط کو ذکر کیا ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اصح قول کے مطابق تیر پھینک کر یا کتا وغیرہ شکاری جانور کو چھوڑ کر نابینا کا کیا ہوا شکار حرام ہوگا، اس لئے کہ اس کا قصد صحیح نہیں ہے، لہذا یہ خود کتا کی جانے کے مشابہ ہوگا۔

اصح کے مقابلے میں یہ قول ہے: اس کا شکار حلال ہوگا، جیسا کہ اس کا ذبیحہ حلال ہے [۲]۔

رملی نے کہا ہے: اختلاف کا محل یہ ہے کہ اگر کوئی بینا اس کی رہنمائی شکار کی طرف کرے اور وہ چھوڑے، لیکن اگر اس کو کوئی نہ بتائے تو قطعی طور پر حلال نہیں ہوگا، ہاں اگر بینا تاریکی میں یا درخت وغیرہ کے پیچھے سے شکار کو محسوس کرے پھر اسے تیر مارے تو بالا جماع حلال ہوگا، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں دیکھنے کی صلاحیت ہے لہذا عرف میں اسے لغو طور پر پھینکنے والا نہیں قرار دیا جائے گا [۳]۔

وہ شرائط جو شکار کئے جانے والے جانور میں ہیں:

شکار کئے جانے والے جانور میں حسب ذیل شرائط ہیں:

۲۰- پہلی شرط: شکار میں شرط ہے کہ وہ ماکول اللحم جانور ہو یعنی اس کا کھانا جائز ہو، اور یہ تمام فقہاء کے نزدیک ہے اگر شکار کھانے کے لئے کیا جائے۔

لیکن اگر مطلق شکار کرنا مقصد ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ شکار کا ماکول اللحم ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ ان حضرات کے نزدیک ماکول اللحم کا شکار کرنا اسی طرح غیر ماکول اللحم کا شکار کرنا، اس کی کھال، یا بال، یا پر کی منفعت کے لئے یا اس کے شر کو دور کرنے کے لئے اور ہر جائز مقصد کے لئے جائز ہے [۱]۔

مالکیہ میں سے آبی ازہری کہتے ہیں: خنزیر وغیرہ حرام جانور کو اس کے قتل کرنے کی نیت سے شکار کرنا جائز ہوگا، اسے عبث میں شمار نہیں کیا جائے گا، اس پر تنگی کرنے کی نیت سے جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ اس جانور کو ذبح کرنا جائز ہے، جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، جیسے گھوڑا، خچر اور گدھا اگر اس سے ناامیدی ہو [۲]۔

شافعیہ اور حنابلہ غیر ماکول اللحم جانور کا شکار کرنا یا ذبح کرنا جائز قرار نہیں دیتے ہیں، اسی لئے انہوں نے شکار کی تعریف میں ذکر کیا ہے کہ وہ ایسا جانور ہے جو شکار کیا جائے، حلال ہو، طبعی طور پر وحشی ہو، نہ تو مملوک ہو اور نہ ہی اس پر قدرت حاصل ہو [۳]۔

مالکیہ نے غیر ماکول اللحم جانور کے ذبح کرنے کو آرام پہنچانے کے لئے جائز قرار دیا ہے پاک کرنیکے لئے نہیں۔

شافعیہ نے غیر ماکول اللحم کے قتل یا ذبح کو جائز نہیں قرار دیا ہے چاہے وہ آرام پہنچانے ہی کے لئے ہو، پس اس کا شکار ان کے نزدیک ''میتۃ'' قرار پائے گا [۴]۔

۲۱- دوسری شرط: شکار کیا جانے والا وحشی جانور ہو جو اپنے پاؤں یا پر سے آدمی سے دور بھاگتا ہو، اور توحش سے مراد یہ ہے کہ اصل

---

(۱) کشاف القناع عن متن الإقناع ۶/ ۲۲۴-۲۲۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۵۔
(۲) مغنی المحتاج للشربینی الخطیب ۴/ ۲۶۷، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۴/ ۲۸۷-۲۸۸۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۷، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۴۲۔

(۱) الدر المختار بہامش رد المحتار ۵/ ۳۰۵۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۸۔
(۳) البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۴۸، حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۲۹۲۔
(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۱۹، ۳۲۱، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۴۸۔

پیدائشی اور فطرت کے اعتبار سے وحشی ہو، یعنی اس کا پکڑنا بغیر تدبیر کے ممکن نہ ہو۔

لہٰذا ممتنع کی قید سے مرغی اور بطخ وغیرہ نکل گئے، کیونکہ یہ دونوں اپنی طرف سے بھاگنے پر قادر نہیں ہیں، اور متوحش کی قید سے کبوتر وغیرہ نکل گیا، اور طبعًا کی قید سے وہ جانور اور پرندے نکل گئے ہیں جو پالتو میں سے وحشی بن جاتے ہیں، تو یہ شکار کرنے سے حلال نہیں ہوں گے، اور شرائط کے ساتھ ذبح کرنے سے حلال ہوں گے۔

اس میں ہرن وغیرہ داخل ہے، کیونکہ یہ اصل فطرت کے اعتبار سے وحشی ہے، بغیر تدبیر کے اس کا پکڑنا ممکن نہیں ہے، اگرچہ شکار کرنے کے بعد مانوس ہو جائے [1]۔

شکار کا وحشی جانور ہونا اور طبعًا ممتنع ہونا فی الجملہ فقہاء کے مابین متفق علیہ ہے، اگرچہ بعض فروع میں اختلاف ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

الف- اگر اونٹ وحشی ہو جائے یا گائے یا بکری وحشی ہو جائے، بایں طور کہ اس کا مالک حلق اور لبہ کے درمیان ذبح کرنے پر قدرت نہ رکھے تو شکار (وحشی اور انسانوں سے بدکنے والے جانور) کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، اور اسی طرح جو جانور گڑھے یا کنویں میں گر جائے اور اس کے نکالنے یا اس کے ذبح کرنے پر قدرت نہ ہو، اور اسی طرح جو جانور اپنے مالک پر حملہ کر دے اور وہ اس کے ذبح کرنے پر قادر نہ ہو تو اس میں سے ہر ایک کا حکم شکار کے حکم کی طرح ہے، اور تیر وغیرہ کے ذریعہ زخم لگانے جس سے اس کا خون بہہ جائے چاہے جس جگہ پر قدرت ہو حلال ہو جائے گا، اور یہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ہے، اور یہ حضرت علی، ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور یہی

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۹۷۔

حضرت مسروق، اسود، حسن، عطاء، طاؤس، اسحاق، شعبی، حکم، حماد اور ثوری کا قول ہے [1] اور ان حضرات کی دلیل حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے وہ کہتے ہیں: "**كنا مع النبي ﷺ بذي الحليفة فأصاب الناس جوع، فأصابوا إبلا وغنما، قال: وكان النبي ﷺ في أخريات القوم، فعجلوا وذبحوا ونصبوا القدور، فأمر النبي ﷺ بالقدور فأكفئت، ثم قسم، فعدل عشرة من الغنم ببعير، فند منها بعير فطلبوه، فأعياهم، وكان في القوم خيل يسيرة فأهوى رجل منهم بسهم فحبسه الله، ثم قال إن لهذه البهائم أوابد كأوابد الوحش فما غلبكم منها فاصنعوا به هكذا**" وفي لفظ: "**فما ندّ عليكم فاصنعوا به هكذا**" [2] (ہم لوگ نبی ﷺ کے ساتھ ذو الحلیفہ میں تھے کہ لوگوں کو بھوک لگی، پھر انہیں اونٹ اور بکریاں ملیں اور نبی ﷺ قوم میں سب سے پیچھے تھے تو لوگوں نے جلدی کی اور ان جانوروں کو ذبح کیا اور ہانڈیاں چڑھائیں پس نبی ﷺ نے ہانڈیوں کے بارے میں حکم دیا تو وہ الٹ دی گئیں پھر انہیں تقسیم کیا گیا تو دس بکریوں کے عوض میں ایک اونٹ پڑا، تو ان میں سے ایک اونٹ بدک گیا، لوگوں نے اسے تلاش کیا مگر اس نے انہیں عاجز کر دیا، اور لوگوں کے پاس تیز رفتار گھوڑے تھے، تو ان میں سے ایک آدمی نے اس پر تیر چلایا پس اللہ نے اسے روک دیا، نبی ﷺ نے فرمایا کہ: ان جانوروں میں بھی وحشی ہوتے ہیں وحشی جانوروں کی طرح، پس جب ان میں سے کوئی تم پر غالب آ جائے تو اس کے ساتھ

(۱) البدائع ۵/ ۴۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۶- ۵۶۷، مغنی المحتاج ۸/ ۱۰۸۔

(۲) حدیث رافع بن خدیج: "**كنا مع النبي ﷺ بذي الحليفة......**" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۳۱) اور مسلم (۳/ ۱۵۵۸) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں، اور اسی طرح دوسرا لفظ بھی بخاری کا ہے (الفتح ۹/ ۶۲۳)۔

اسی طرح کا معاملہ کرو۔ اور ایک روایت میں ہے: ان میں کوئی وحشی ہوجائے تو اس کے ساتھ اسی طرح کا معاملہ کرو)۔

اور اس لئے بھی کہ جب وحشی جانور پر قدرت حاصل ہو تو اسے حلق اور لبہ کے درمیان ذبح کرنا واجب ہوتا ہے، لہذا اسی طرح جب اہلی جانور وحشی ہوجائے تو اس کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا [1]۔

حنفیہ نے اس صورت میں فرق نہیں کیا ہے کہ اونٹ یا گائے شہر میں وحشی ہوجائے یا جنگل میں، کیونکہ یہ دونوں اپنی طرف سے دفاع کرتے ہیں، تو ان پر قدرت نہیں ہوگی۔

لیکن بکری کے بارے میں حنفیہ نے کہا ہے کہ: اگر جنگل میں بدک جائے تو اس کو ذبح کرنا زخم کے ذریعہ ہوسکتا ہے (یعنی وہ شکار کی طرح ہے)، کیونکہ اس پر قدرت نہیں ہے، اور اگر شہر میں بدک جائے تو اس کو زخمی کرنے کے ذریعہ ذبح کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا پکڑ ناممکن ہے، اور اس کا ذبح کرنا قدرت میں ہے، لہذا شکار کے ساتھ لاحق نہیں ہوگی [2]۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور قول یہ ہے: اگر تمام مانوس جانور وحشی ہوجائیں تو وہ زخم لگانے کے ذریعہ حلال نہیں ہوں گے، کیونکہ اصل یہ ہے کہ شکار وحشی ہو، اور اس کے مقابل میں ابن حبیب کا قول ہے: اگر گائے کے علاوہ دوسرا جانور وحشی ہوجائے تو وہ زخم لگانے کے ذریعہ حلال نہیں ہوگا، اور اگر گائے بدک جائے تو زخم لگانے کے ذریعہ اس کا کھانا جائز ہوگا، کیونکہ گائے میں کچھ اصلاً وحشی بھی ہوتی ہیں جس کی طرف وہ جاسکتی ہے، لہذا وہ جنگلی گائے کے مشابہ ہوگئی [3]۔

اگر کوئی جانور اپنے سر کو روشن دان میں داخل کر لینے کے سبب

(۱) المغنی ۸/ ۵۶۷۔

(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۵/ ۴۳-۴۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۸۲۔

سے گر جائے، (چاہے وہ وحشی ہو یا غیر وحشی) تو وہ زخم لگانے کے ذریعہ حلال نہیں ہوگا، یعنی محل ذبح کے علاوہ کسی دوسری جگہ کسی ہتھیار سے زخمی کر کے نہیں کھایا جائے گا، اور اس کو ذبح کرنا یا اگر نحر کیا جانے والا جانور ہو تو نحر واجب ہوگا، اور یہ مالکیہ کا مشہور قول ہے۔

ابن حبیب نے کہا: وہ جانور جو گر جائے اور اس کا ذبح کرنا ناممکن نہ ہو تو وہ مطلقاً زخم لگانے کے ذریعہ حلال ہوگا، چاہے وہ گائے ہو یا اس کے علاوہ دوسرا جانور تا کہ اموال کو ضیاع سے بچایا جاسکے [1]۔

ب- اگر وحشی الاصل جانور مانوس ہوجائے، مثلاً ہرن یا وحشی جانور پر کسی دوسرے طریقہ سے قدرت حاصل ہوجائے، جیسے وہ پھندے یا جال میں پھنس جائے تو وہ زخم لگانے کے ذریعہ حلال نہیں ہوگا، بلکہ صرف ذبح کے ذریعہ ہی حلال ہوگا، کیونکہ اس پر قدرت حاصل ہوگئی۔

اگر کوئی وحشی جانور مانوس ہوجائے پھر بدک جائے اور دوبارہ وحشی ہوجائے اور اس پر قدرت نہ رہے تو وہ شکار کرنے کے ذریعہ حلال ہوگا [2]۔

ج- کوئی شخص شکار کو تیر مارے اور اسے زخمی کردے یہاں تک کہ وہ بھاگنے پر قادر نہ ہو، پھر اسے دوسرا مارے اور اسے قتل کردے تو وہ حلال نہیں ہوگا، کیونکہ اس پر قدرت حاصل ہوگئی ہے [3]۔

حنابلہ نے یہ اضافہ کیا ہے: اگر قتل کرنے والے نے اس کے ذبح کرنے کی جگہ کو نشانہ بنایا تو حلال ہوگا، کیونکہ اس نے ذبح کے محل کو پالیا، اور اس پر صرف اس کے ذبح کرنے کا تاوان ہوگا، جیسا کہ

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۶۰-۶۱، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۸۲-۱۸۳، البجیرمی علی المنہج ۴/ ۲۹۱۔

(۳) الزیلعی علی کنز الدقائق ۶/ ۶۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۵۹، کشاف القناع ۶/ ۲۱۵۔

اگر دوسرے کی بکری کو ذبح کردے، اس کے برخلاف اگر اس نے اس کے ذبح کرنے کی جگہ کو نشانہ نہیں بنایا تو اس صورت میں وہ حلال نہیں ہوگا، کیونکہ جب وہ بھاگنے کے لائق نہیں رہا تو اس پر قدرت ہوگئی، لہذا ذبح کے بغیر حلال نہیں ہوگا[1]۔

یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ شکار کی حیات مذبوح کی حیات کی طرح نہ ہو، بلکہ اس کی حیات برقرار رہنے والی ہو، ورنہ اس میں تفصیل ہے جس کا ذکر آگے آئے گا۔

۲۲-تیسری شرط: حرم کا شکار نہ ہو، چنانچہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حرم میں خشکی کے جانور کا شکار حرام ہے، (یعنی وہ جانور جس کی پیدائش اور اس کی نسل خشکی کی ہو)، چاہے وہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم ہو۔

حرم مکی کے شکار کی حرمت رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے: **"إن الله حرم مكة، فلم تحل لأحد قبلي ولاتحل لأحد بعدي، إنما حلت لي ساعة من نهار، لا يختلى خلاها، ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها"**[2] (بیشک اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرم بنایا، نہ تو وہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال کیا گیا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال کیا جائے گا، میرے لئے صرف دن میں کچھ دیر کے لئے حلال کیا گیا، نہ تو اس کی گھاس کاٹی جائے، نہ اس کے درخت کاٹے جائیں، اور نہ اس کے شکار کو بھگایا جائے۔

حرم کے شکار کی حرمت میں محرم اور حلال دونوں داخل ہیں، اسی طرح اس میں شکار کو تکلیف پہنچانا، اسے بھگانا اور شکار کرنے پر کسی بھی طرح کی مدد کرنا داخل ہے، مثلاً اس کی طرف رہنمائی کرنا یا اشارہ کرنا، یا اس کے قتل کا حکم دینا[1]۔

حرم مدنی کے شکار کے بارے میں اختلاف اور تفصیل اصطلاح: "حرم"، فقرہ/ ۳۰ میں ملاحظہ کی جائے۔

۲۳-چوتھی شرط: شکار کو زخمی کرنے کے بعد برقرار رہنے والی حیات کے ساتھ زندہ نہ پائے، اور یہ اس طرح کہ جب شکاری جائے یا اسے شکار کرنے والا جانور لے کر آئے تو اسے "مردار" پائے، یا مذبوح کی حرکت میں پائے، یا وہ اس طرح ہو کہ اس کے پاس جاتا تو وہ اسے اسی طرح پاتا، تو پہلی حالت میں: یعنی اس کو مردہ پانے کی حالت میں حلال ہوگا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور دوسری حالت میں: یعنی اس کو برقرار نہ رہنے والی حیات کی حالت میں پائے اگر اسے ذبح کرے گا حلال قرار پائے گا، اور اسی طرح اگر اسے ذبح نہیں کرے اور مر جائے تو بھی حلال ہوگا، کیونکہ اس طرح کے جانور میں ذبح کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے، البتہ اس پر چھری کا پھیرنا مستحب ہے۔

لیکن اگر شکاری شکار کو زخمی کرنے کے بعد برقرار رہنے والی حیات کی حالت میں پائے، یا وہ اس طرح ہو کہ اگر اس کے پاس جاتا تو اسے اسی طرح پاتا، اور اسے قدرت کے باوجود ذبح نہ کرے، اور وہ مر جائے تو اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا حلال ہونا زخمی کرنے سے ذبح کرنے کی طرف بدل گیا، لہذا اگر اسے ذبح نہیں کرے گا تو وہ مردار ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"مارد عليك كلبك المعلم، وذكرت اسم الله عليه، وأدركت ذكاته فذكه، وإن لم تدرك ذكاته فلا تأكل،**

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۵۹، ۵۶۰۔

(۲) حدیث: "ان الله حرم مكة......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۶) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) البدائع ۲/ ۲۰۷- ۲۰۹، ابن عابدین ۲/ ۲۱۲، الدسوقی ۲/ ۷۲، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۴۴-۳۴۵۔

ومارَدت علیک یدک، وذکرت اسم الله وأدرکت ذکاته فذکه، وإن لم تدرک ذکاته فکله"(۱) (جو تیرے پاس تیرا سدھا ہوا کتا لوٹا دے اور تم اس پر اللہ کا نام لو اور اس کے ذبح کو پالو تو اسے ذبح کرو، اور اگر اس کے ذبح کو نہیں پاؤ تو مت کھاؤ، اور جو تیرے پاس تیرا ہاتھ لوٹائے اور تو اللہ کا نام لے، اور اس کے ذبح کو پالے تو اسے ذبح کرو، اور اگر اس کے ذبح کو نہیں پاؤ تو اسے کھاؤ)۔

اسی طرح اگر شکاری آئے اور اس کے پاس ذبح کا آلہ نہ ہو، یا شکار کا پیچھا کرنے میں دیر کردے پھر اسے مردار پائے، یا اپنے غلام کے ساتھ آلہ کو رکھے اور اس کی حالت یہ تھی کہ وہ غلام سے سبقت کرجائے اور اس سے سبقت کرلے اور شکار کو زندہ پالے اور غلام شکار کی موت کے بعد پہنچے، یا آلہ کو اپنی تھیلی یا اس جیسی ایسی چیز میں رکھے کہ جس سے نکالنے کے لئے لمبی مدت درکا ہوتی ہے اور اسے زندہ پائے مگر آلہ کا نکالنا شکار کی موت کے بعد مکمل ہو، یا آلہ نیام میں چپک جائے اور وہ تنگ ہو یا اس سے گرجائے یا ضائع ہوجائے اور شکار مرجائے تو ان صورتوں میں اس کا کھانا حرام ہوگا، اور اسی طرح ہر وہ صورت کہ اس میں اپنی کوتاہی کی وجہ سے شکار کو ذبح نہ کرسکے۔

لیکن اگر اس کا ذبح کرنا اس کے شکار کرنے والے کی کوتاہی کے بغیر دشوار ہو، جیسے چھری نکال لے پھر وہ اس کے ذبح کے ممکن ہونے سے قبل مرجائے، یا اپنی قوت کی وجہ سے باز رکھے، اور اس پر قدرت سے قبل مرجائے، اور شکار کرنے والا مذبح کی تلاش میں مشغول رہے یا شکار اوندھے ہوکر گرجائے، پھر اسے پلٹنے کی ضرورت پڑے تو اسے پلٹ دے یا اسے قبلہ رخ کرنے میں مشغول ہوجائے یا چھری نیام سے کسی عارض کی وجہ سے چپک جائے، اور وہ تنگ نہ ہو یا شکار اور شکاری کے درمیان درندہ حائل ہوجائے اور زخمی شکار مرجائے تو اس کی کوتاہی نہ ہونے کی وجہ سے اس کا کھانا حلال ہوگا۔

شافعیہ نے کہا: اگر شکاری اپنی رفتار کے مطابق چلے اور شکار کے پاس دوڑ کر نہ آئے تو زخم لگنے کی وجہ سے مردہ پائے تو اصح قول کے مطابق حلال ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے: اسے زخم لگنے کے وقت شکار کے پاس دوڑ کر جانا شرط ہے، کیونکہ اس حالت میں اس کا رواج ہے۔

حنابلہ نے امام احمد سے (اصح روایت کے مطابق) کہا: اگر شکاری شکار کو پالے اور اس میں برقرار رہنے والی حیات موجود ہو، اور ذبح کرنے والی چیز نہ پائے، اور اس کے پاس شکاری جانور ہو، تو واجب ہوگا کہ اسے اس پر چھوڑے تاکہ وہ اسے قتل کردے تو اس کا کھانا حلال ہوگا، اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے: وہ مطلقاً حلال نہیں ہوگا، اور قاضی نے کہا: وہ ذبح کے بغیر اور اس تک شکاری جانور چھوڑے بغیر مرجائے تو حلال ہوگا(۱)۔

۲۴ - **پانچویں شرط**: شکار کرنے والے کی نگاہ سے لمبی مدت تک وہ غائب نہ ہو، درانحالیکہ وہ اس کی تلاش سے الگ ہوگیا ہو، پس اگر اس سے شکار چھپ جائے اور اس کی تلاش چھوڑ دے تو وہ حلال نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ نہ چھپے یا چھپ جائے لیکن وہ اس کی تلاش سے کنارہ کش نہ ہو تو وہ حلال ہوگا، اور یہ فقہاء کے درمیان فی الجملہ متفق علیہ ہے اور اگر چہ ان کی عبارتیں اور ان کی آراء بعض جزئیات میں مختلف ہیں۔

---

(۱) حدیث: "مارد علیک کلبک المعلم......" اسی الفاظ کے ساتھ شیرازی نے المہذب (۹/ ۱۱۴) شرح نووی میں ذکر کیا ہے۔
اور نووی نے کہا: بخاری اور مسلم نے اس کی مختصر روایت کی ہے اور یہ بخاری (الفتح ۹/ ۶۱۲) اور مسلم (۳/ ۱۵۳۲) میں حضرت ابوثعلبہ سے مروی ہے۔

(۱) البدائع ۵/ ۵۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۲، المجموع للنووی ۹/ ۱۱۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۷-۵۴۸-۵۴۴، کشاف القناع ۶/ ۲۱۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۰۲، الزیلعی ۶/ ۲۵۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۹، الشرح الکبیر حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۷۔

اس شرط لگانے کا مقصد یہ ہے کہ اس کو یقین یا ظن غالب ہو کہ جس کو چھپنے سے قبل یا اس کے چھپنے کے بعد مسلسل تلاش کے ذریعہ پایا ہے، یہ اسی کا شکار ہے، اور جو تیر اس نے پھینکا یا جو کتا وغیرہ اس نے بھیجا تھا۔ اسی نے اس کو زخمی کیا اور قتل کیا ہے دوسرے نے نہیں کیا ہے۔

اگر اسے اپنے شکار کے بارے میں شک ہو کہ یہ وہی ہے یا دوسرا ہے، یا اس آلہ کے بارے میں جو چھوڑا تھا شک ہو گیا کہ اسی نے قتل کیا یا کسی دوسرے نے قتل کیا ہے تو حلال نہیں ہوگا[۱]۔

فقہاء نے اس شرط پر کئی جزئیات متفرع کی ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

۲۵-الف- اگر تیر یا اس پر کتا چھوڑنے کے بعد شکار چھپ جائے پھر اسے مردہ پائے اور اس میں اس کے تیر کے علاوہ دوسرا زخم ہو تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اسے نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ اس میں شک ہے کہ اسے اس کے تیر نے مارا ہے یا دوسرے تیر نے۔ اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث میں ہے: کہ ایک شخص نبی ﷺ کی خدمت میں آکر عرض کیا: اے اللہ کے رسول مجھے میرے کمان کے بارے میں فتوی دیجئے آپ ﷺ نے فرمایا: "**مارد علیک سهمک فکل، قال: وإن تغيب عليّ؟ قال: وان تغيب عليک، مالم تجد فيه أثر سهم غير سهمک**"[۲] (جو چیز تمہارے پاس تیرا تیر لوٹائے تو کھاؤ، اس نے دریافت کیا، اگر وہ مجھ سے روپوش ہو جائے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر چہ وہ تم سے چھپ جائے، جب تک اس میں اپنی تیر کے علاوہ دوسرے کے تیر کا اثر نہ پاؤ)۔

۲۶-ب- اگر شکار کی طرف تیر پھینکے یا کتا کو بھیجے اور وہ اس سے چھپ جائے پھر وہ اس کی تلاش چھوڑ کر بیٹھ جائے، حالانکہ وہ بلا مشقت چل سکتا تھا[۱] پھر اسے مردہ پائے تو حلال نہیں ہوگا جب تک کہ یقینی طور پر اس میں اپنے تیر کا زخم نہ پائے، جیسا کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے[۲]۔

مالکیہ اور شافعیہ نے تلاش چھوڑ کر بیٹھ جانے کی قید نہیں ذکر کی ہے، چنانچہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ: اگر اس سے کتا اور کتا کے زخمی کرنے سے قبل شکار چھپ جائے پھر اسے مردہ پائے تو صحیح قول کے مطابق حرام ہوگا، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ کسی دوسرے سبب کی وجہ سے اس کی موت ہوئی ہو، اور اسی طرح اگر اسے کتا زخمی کر دے یا اسے تیر لگے اور وہ غائب ہو جائے، پھر اسے مردہ پائے تو اظہر قول کے مطابق حرام ہوگا، رملی نے کہا ہے کہ: اور یہی مذہب میں معتمد قول ہے[۳]، ابن جزی نے کہا: اگر اس سے شکار چھوٹ جائے پھر اسے کل اس حال میں پائے کہ وہ قتل کیا ہوا تھا تو مشہور قول کے مطابق نہیں کھایا جائے گا، اور ایک قول ہے کہ کھایا جائے گا، اور ایک قول ہے کہ مکروہ ہوگا[۴]۔

اس میں اصل رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لعل هوام**

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۳۰۱-۳۰۲، الہدایہ اور الزیلعی سے منقول ہے، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۲-۱۸۳، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۱۱۷، کشاف القناع عن متن الإقناع ۶/ ۲۲۰-۲۲۱۔

(۲) ملاحظہ کریں سابقہ مراجع۔

حدیث عمرو بن شعیب: "مارد علیک قوسک......" کی روایت نسائی (۷/ ۱۹۱) نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۱) تحامل علی المشی یہ ہے کہ: اسے چلنے میں مشقت ہو اور تھکا دے، ابن عابدین (۵/ ۳۰۱)۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۰۱، کشاف القناع ۶/ ۲۱۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۷۔

(۴) القوانین الفقہیہ رص ۱۸۳۔

الأرض قتلته"[1] (شاید زمین کے کیڑے نے اسے مار دیا ہو)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ: اگر کوئی شخص شکار پر تیر پھینکے اگرچہ رات میں کیوں نہ ہو، اور وہ اسے زخمی کردے اگرچہ ایسا زخم کیا ہو جس سے فوراً موت آنے والی نہ ہو[2] پھر وہ اس کی نگاہ سے روپوش ہوجائے پھر اسے مردہ پائے اس دن کے بعد جس میں اس نے تیر پھینکا تھا، اور اس میں صرف اس کا تیر ہو یا تیر کا نشان ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا نشان نہ ہو، تو یہ عمرو بن شعیبؓ کی گذشتہ[3] حدیث کی وجہ سے حلال ہوگا۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ: یہی امام احمد کا مشہور قول ہے۔

اور ان سے ایک روایت ہے کہ اگر وہ اس سے دن میں روپوش ہوجائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

اور اگر رات میں غائب ہوجائے تو اسے نہیں کھایا جائے گا اور امام احمد سے ایک روایت منقول ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ لمبی مدت تک وہ غائب رہے تو مباح نہیں ہوگا، اور اگر تھوڑی مدت ہو تو اس کے لئے مباح ہوگا، کیونکہ ان سے کہا گیا کہ اگر ایک دن غائب رہے، فرمایا: ایک دن تو بہت زیادہ ہے۔

اور اس کی وجہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: "اگر تم تیر پھینکو[4] پھر اسے جلدی موت کے گھاٹ اتار دو تو کھاؤ، اور اگر تو تیر پھینکے پھر اس میں اسی دن یا اپنی اس رات میں تم نے اپنا تیر پائے تو کھاؤ، اور اگر ایک رات گذر جائے تو مت کھاؤ، کیونکہ تجھے اس کا علم نہیں کہ اس کے بعد کیا ہوا"[1]۔

غائب ہونے کی مدت کی تحدید:

۲۷- حنفیہ اور حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ شکار کے پوشیدہ رہنے کے لئے متعینہ مدت شرط نہیں ہے کہ اس کے بعد حرام ہوجائے، یہاں تک کہ اگر اسے حنفیہ کے نزدیک مسلسل تلاش کرتا رہے اور تین دنوں کے بعد پائے، اور حنابلہ کے نزدیک مطلقاً اس میں بدبو پیدا ہونے سے پہلے پائے تو حلال ہوگا، اور اس کی دلیل حضرت عدی بن حاتمؓ سے روایت کردہ حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"وإن رميت الصيد فوجدته بعد يوم أو يومين ليس به إلا أثر سهمك فكل"**[2] (اور اگر تم شکار پر تیر چلاؤ پھر اسے ایک یا دو یوم کے بعد اس حال میں پاؤ کہ اس میں صرف تیرے تیر کا اثر ہو تو کھاؤ)، اور ابوثعلبہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"إذا رميت الصيد فأدركته بعد ثلاث وسهمك فيه فكله، مالم ينتن"**[3] (اگر تم شکار پر تیر چلاؤ پھر اسے تین دنوں کے بعد پاؤ اور اس میں تیرا تیر ہو تو اسے کھاؤ جب تک کہ بدبو پیدا نہ ہوجائے)، اور اس لئے کہ اس کا اس کے تیر سے زخمی ہونا اس کے مباح ہونے کا سبب ہے، اور اس نے یقینی طور پر پایا اور اس کا معارض مشکوک ہے، لہذا ہم شک کی وجہ سے یقین کو نہیں چھوڑیں گے[4]۔

---

(۱) حدیث "لعل هوام الأرض قتلته......" کی روایت نووی (المجموع ۹/ ۱۱۴-۱۱۵) میں اس معنی کی احادیث کو ذکر کیا ہے، اور اس کی تمام اسانید کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) غیر موح، موت تک جلد پہنچانے والا نہ ہو۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۲۲۰، دیکھئے فقرہ/ ۲۵۔

(۴) اقعصت: القعص موت موحی یعنی جلدی مرنے کو کہتے ہیں۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۵۳-۵۵۴۔

(۲) حدیث عدی بن حاتم: "وإن رميت الصيد فوجدته......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۶۱۰) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابی ثعلبہ: "إذا رميت الصيد فأدركته بعد ثلاث......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۳۲) نے کی ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۵۴، ابن عابدین ۵/ ۳۰۲، الزیلعی ۵/ ۵۷۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک اس کے کھانے میں شرط یہ ہے کہ: اس کی تلاش نہ چھوڑ دی ہو، اور اس لئے ہے کہ دونوں حدیثوں اور نبی علیہ السلام کے قول: "لعل هوام الارض قتلته" [1] (شاید زمین کے کیڑوں نے اسے مار دیا ہو) میں تطبیق دی جاسکے، پس اسے اس صورت میں محمول کیا جائے گا جبکہ اس کی تلاش چھوڑ دی ہو، اور پہلی کو اس صورت میں محمول کیا جائے گا جبکہ اس کی تلاش نہیں چھوڑی ہو [2]۔ اور اس لئے بھی کہ اس کا احتمال ہے کہ دوسرے سبب سے مر گیا ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا جس سے احتراز ممکن ہے، اس لئے کہ حرام چیزوں میں موہوم متحقق کی طرح ہے، اور ضرورت کی وجہ سے اس چیز کا اعتبار ساقط ہو جائے گا جس سے احتراز ممکن نہیں ہے، کیونکہ اسے معتبر ماننا شکار کرنے کے دروازہ کو بند کر دینے کا سبب ہوگا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر شکار جنگل میں درختوں کے درمیان کیا جاتا ہے، اور عام طور پر ممکن نہیں ہے کہ اسے اس کی جگہ پر نظروں سے اوجھل اور منتقل ہوئے بغیر قتل کر سکے، ضرورت کی وجہ سے اس وقت تک معذور قرار دیا جائے گا جب تک اس کی تلاش چھوڑ نہ دے، اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، اور اس صورت میں معذور قرار نہیں دیا جائے گا جبکہ اس کی تلاش چھوڑ دے، کیونکہ اس جیسے سے احتراز ممکن ہے، لہٰذا اس کی ضرورت نہیں ہے پس حرام ہوگا [3]۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور ایک دن سے کم کی تحدید ہے، بایں طور کہ ان حضرات نے کہا: اگر اس سے الگ ہو کر شکار مر جائے پھر اسے کل اس حال میں پائے کہ اس پر قتل کا نشان ہو تو مشہور قول کے مطابق نہیں کھایا جائے گا [1]۔

شافعیہ محض غائب ہو جانے کی وجہ سے حرمت کے قائل ہیں، اور اس کے لئے کسی متعینہ مدت کی تحدید نہیں کی ہے، پس ان کے نزدیک صحیح یہ ہے: اگر اس کی نگاہ سے کتا اور شکار اس کو زخمی کرنے سے پہلے غائب ہو جائیں پھر اسے مردہ پائے تو وہ حرام ہوگا، اور اسی طرح اگر اس کو کتا زخمی کر دے یا اسے تیر لگے پھر اسے مردہ پائے تو اظہر قول کے مطابق حرام ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ کسی دوسری وجہ سے مرا ہو اور حرمت میں احتیاط کیا جاتا ہے [2]۔

۲۸ - ج - اگر شکار کو تیر مارے اور وہ پانی میں گر جائے یا چھت یا پہاڑ پر گر جائے پھر وہاں سے زمین پر گر جائے تو حرام ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ" سے لے کر اللہ تعالیٰ کے قول "وَالْمُتَرَدِّيَةُ" تک [3] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سُور کا گوشت ...... اور جو اونچے سے گر کر مر جائے)، اور آپ علیہ السلام نے حضرت عدیؓ سے فرمایا: "إذا رميت سهمک فاذكر اسم الله، فإن وجدته قد قتل فكل، إلا ان تجدهٔ قد وقع في ماء، فإنک لا تدري: الماء قتله أو سهمک" [4] (اگر تم اپنا تیر چلاؤ تو اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لو پھر اگر اسے مردہ پاؤ تو کھاؤ مگر یہ کہ تم اسے پانی میں گرا ہوا پاؤ، کیونکہ تمہیں معلوم نہیں کہ اسے پانی نے قتل کیا یا تیرے تیر نے) اور یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے [5]۔

---

(۱) حدیث: "لعل هوام الأرض قتلته......" کی تخریج فقرہ ر ۲۶ میں گذر چکی ہے۔
(۲) زیلعی ۵ر ۵۷۔
(۳) سابقہ مرجع، ابن عابدین ۵ر ۳۰۲۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۱۸۳۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸ر ۱۱۷۔
(۳) سورۂ مائدہ ر ۳۔
(۴) حدیث: "إذا رميت سهمک فاذكر اسم الله ......" کی روایت مسلم (۳ر ۱۵۳۱) نے کی ہے۔
(۵) تبیین الحقائق للزیلعی ۶ر ۵۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۳، مغنی المحتاج ۴ر ۲۷۴، المغنی لابن قدامہ ۸ر ۵۵۵-۵۵۶۔

اس حکم میں اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک فرق نہیں ہے کہ زخم موت تک پہنچانے والا ہو یا موت تک پہنچانے والا نہ ہو، اور یہی حنابلہ کے نزدیک مشہور ہے، ابن قدامہ نے کہا: اور یہی ابن مسعودؓ، عطاء، ربیعہ، اسحاق کا ظاہر قول ہے، اور ہمارے اکثر متاخرین اصحاب کہتے ہیں کہ اگر زخم جان لیوا ہو کہ اسے ذبح کر دیا ہو، یا اس کی آنت الگ کر دیا ہو تو اس کا پانی میں گرنا یا اوپر سے نیچے گرنا نقصان نہیں کرے گا، کیونکہ یہ ذبح کے ذریعہ میت کے حکم میں ہوگا، لہذا اس کو پہنچنے والی چیز اس میں اثر انداز نہیں ہوگی[1]۔

اگر شکار پانی میں اس طرح گرے کہ وہ اس کو ہلاک کرنے والا نہ ہو، جیسے اس کا سر پانی سے باہر ہو یا وہ پانی کا پرندہ ہو جسے پانی ہلاک نہیں کرتا ہو، یا یہ کہ اوپر سے نیچے گرنا اس طرح کہ جانور کو ہلاک نہیں کرتا تو اس کے مباح ہونے میں اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "وإن وجدته غريقاً فی الماء فلاتاكل"[2] (اور اگر تم اسے پانی میں ڈوبا ہوا پاؤ تو مت کھاؤ) اور اس لئے بھی کہ پانی میں گرنا اور اونچی جگہ سے گرنا اس خدشہ سے حرام کر دیتا ہے کہ شاید اس نے ہلاک کر دیا ہو، یا ہلاک کرنے میں معاون ہوا ہو، اور ہماری ذکر کردہ صورت میں یہ نہیں پایا جاتا ہے[3]۔

اسی طرح اگر اس کو تیر مارنے کے بعد ابتداء وہ زمین پر گر جائے پھر مر جائے تو حلال ہوگا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کا اعتبار کرنا ساقط ہو جائے گا، تا کہ شکار کا دروازہ بند نہ ہو، برخلاف اس صورت کہ جس میں اس سے احتراز ممکن ہو، کیونکہ اس کا اعتبار کرنا اس کے دروازہ کو بند کرنے کا سبب نہیں ہوگا، اور نہ تنگی کا سبب ہوگا، پس تعارض کے وقت حرام کو ترجیح دینا ممکن ہوگا جیسا کہ شرع میں یہی اصل ہے[1]۔

علاوہ ازیں اگر شکار کو زندہ پائے، اس پر جان لیوا زخم نہ ہو تو اگر ذبح پر قادر ہو تو اس کے بغیر نہیں کھایا جائے گا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[2]۔

شکار کے جزء کا حکم:

۲۹ - اگر شکار کو تیر مارے اور اس کا کوئی حصہ علاحدہ کر دے اور شکار برقرار رہنے والی حیات کے ساتھ زندہ باقی رہے تو جدا شدہ عضو حرام ہو جائے گا، اس بارے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "ماقطع من البهيمة وهي حية فما قطع منها فهو ميتة"[3] (جانور سے جو حصہ کاٹ لیا جائے، اور وہ زندہ ہو تو اس سے کاٹا ہوا حصہ "مردار" ہے۔

وہ جانور جس کا کوئی حصہ کاٹا جائے اور وہ زندہ جانور ہے تو اس کو ذبح کرنا ضروری ہے ورنہ بالاتفاق وہ بھی حرام ہوگا۔

اگر اس کو تیر مارے اور اس کے سر کو کاٹ دے یا اسے دو یا تین ٹکڑے کر دے اور اس کا اکثر حصہ سرین سے متصل ہو، تو پورا حلال ہوگا، کیونکہ جس کا کچھ حصہ جدا ہو گیا ہے وہ صورۃً زندہ ہے نہ کہ حکماً، کیونکہ اس زخم کے بعد اس کی سلامتی اور اس کے زندہ باقی رہنے کا گمان نہیں کیا جا سکتا ہے، اس لئے ذبح فوراً واقع ہوگا تو اس کا پورا

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۵۵، سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "إن وجدته غريقاً فی الماء فلا تأكل......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۳۱) نے کی ہے۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) الزیلعی ۶/ ۵۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۴۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۱۶۹، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۳، الزیلعی ۶/ ۵۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۴۔

(۳) حدیث: "ماقطع من البهيمة وهی حية......" کی روایت ترمذی (۴/ ۷۴) نے حضرت ابوواقد اللیثی سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

حصہ حلال ہوگا[۱]۔

اگر اس کا ایک ہاتھ یا ایک پاؤں یا ایک ران یا اس جیسا کوئی جز کاٹ دے اور اس میں برقرار رہنے والی زندگی باقی نہ رہے تو اس میں حسب ذیل تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر ایک ہاتھ یا ایک پاؤں یا ایک ران یا اس کے ایک تہائی کو جو پاؤں سے متصل ہو یا سر کے نصف حصہ سے کم کو کاٹ دے تو باقی ماندہ حصہ حرام ہوگا، کیونکہ باقی میں زندگی کا باقی رہنا ممکن ہے[۲]۔

اگر شکار کو مارے اور اس کا ہاتھ یا اس کا پاؤں کاٹ دے اور وہ جدا نہ ہو پھر مرجائے تو اگر اس کے بھر جانے اور مندمل ہونے کا گمان ہو تو اس کا کھانا حلال ہوگا، کیونکہ یہ اس کے دوسرے اجزاء کی طرح ہے، اور اگر اس کا گمان نہ ہو، مثلاً وہ کھال سے لٹک کر باقی رہے، تو اس کے علاوہ حصہ حلال ہوجائے گا، وہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ درحقیقت جدائی پائی گئی اور اعتبار حقیقت کا ہے[۳]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ: اگر کٹا ہوا حصہ نصف یا اس سے زیادہ ہو تو پورے کا کھانا جائز ہوگا، اور اگر زخمی کرنے والے نے نصف سے کم کو کاٹا جیسے ہاتھ، یا پاؤں تو وہ مردار ہے، اور اس کے علاوہ کو کھایا جائے گا، مگر یہ کہ کاٹنے کی وجہ سے جان لیوا زخم ہوجائے جیسے سر، تو یہ مردار نہیں ہوگا، پس وہ باقی کی طرح کھایا جائے گا[۴]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ: اگر شکار کا کوئی عضو جدا کردے جیسے اس کا ہاتھ ایسے زخم کے ذریعہ جو جلدی ہلاکت کا ذریعہ بن جائے

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۵۹/۶، القوانین الفقہیہ ص ۱۸۳، مغنی المحتاج ۲۷۰/۴، المغنی لابن قدامہ ۵۵۶/۸۔
(۲) الزیلعی ۵۹/۶۔
(۳) الزیلعی ۵۹/۶-۶۰۔
(۴) القوانین الفقہیہ لابن جزی ۱۸۳، الشرح الصغیر ۳۱۷/۱۔

پھر وہ مرجائے تو عضو اور اس کا سارا بدن حلال ہوگا[۱]۔

حنابلہ کے نزدیک اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں: ان میں سے مشہور امام احمد سے ان دونوں کا مباح ہونا ہے۔

امام احمد نے فرمایا: نبی علیہ السلام کی حدیث: **"ماقطعت من الحی میتة"**[۲] (زندہ جانور سے جو عضو کاٹا جائے وہ مردہ ہے) یہ اس صورت میں ہے جبکہ اسے اس وقت کاٹے جب وہ زندہ ہو، چلتا پھرتا ہو، اور اگر جدا ہونا اور موت ایک ساتھ ہو، یا اس کے تھوڑی دیر بعد ہو جبکہ وہ موت کے مرحلہ میں ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ جسے ذبح کیا جاتا ہے، بسا اوقات وہ تھوڑی دیر زندہ رہتا ہے اور بسا اوقات چلتا ہے یہاں تک کہ مرجاتا ہے۔

اور دوسری روایت یہ ہے: جس کا کوئی حصہ جدا ہوگیا وہ مباح نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"ما أبین من حی فھو میت"**[۳] (کسی زندہ جانور کا کوئی حصہ علاحدہ کرلیا جائے تو وہ بھی مردار ہے)، اور اس لئے بھی کہ کسی حصہ کا جدا ہونا عام طور پر جانور کی زندگی کے لئے مانع نہیں ہوتا ہے پس جدا ہونے والے حصہ کھانا مباح نہیں ہوگا[۴]۔

یہ تمام شرائط جنگلی شکار میں ہیں، جبکہ اسے جوارح (زخمی کرنے والا شکاری درندہ یا پرندہ) یا ہتھیار زخمی کرے یا اس کا زخم جان لیوا ہو اور اگر اسے زندہ پائے اس حال میں کہ اس کا زخم جان لیوا نہ ہو تو ذبح کرے، اور اس میں وہی شرائط ہیں جو ذبح میں ہیں، اور اس کی

(۱) مغنی المحتاج ۲۷۰/۴۔
(۲) حدیث: "ماقطعت من الحی میتة" اس کے ثابت شدہ الفاظ کی تخریج گذرچکی ہے۔
(۳) حدیث: "ما أبین من حی......" اس کے ثابت شدہ لفظ کی تخریج گذرچکی ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۳۱۷/۴) میں اس کی مطول تخریج کی ہے۔
(۴) المغنی لابن قدامہ ۵۵۷/۸۔

تفصیل اصطلاح: ''ذبائح''، فقرہ ۱۶-۳۹ میں ہے۔

۳۰-لیکن دریائی شکار میں یہ شرائط نہیں ہیں۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، حنابلہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح قول ہے) کے نزدیک تمام سمندری جانوروں کا شکار اور کھانا جائز ہے، چاہے وہ مچھلی ہو یا اس کے علاوہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ**"[1] (تمہارے لئے دریائی شکار اور اس کا کھانا جائز کیا گیا)، یعنی اس کا شکار کرنا اور کھانا، اور اس لئے بھی کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**"[2] (اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے)۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے: جو چیز مچھلی کی مشہور صورت کے مطابق نہ ہو وہ حلال نہیں ہے، اور ان کا دوسرا قول یہ ہے: اگر اس کے مثل خشکی کے جانوروں میں سے کھایا جاتا ہو جیسے گائے یا بکری تو حلال ہوگا ورنہ نہیں[3]۔

لیکن شافعیہ اور حنابلہ نے حلت سے مینڈک، مگرمچھ اور سانپ کو مستثنیٰ کیا ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ نبی علیہ السلام نے مینڈک کے قتل کرنے سے منع فرمایا ہے، اور اس لئے کہ لوگ مگرمچھ کو خبیث سمجھتے ہیں اور وہ لوگوں کو کھاتا ہے اور سانپ میں زہر ہے[4]۔

(۱) سورۂ مائدہ/۹۶۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱۱۵/۵، مغنی المحتاج ۲۹۷/۴، کشاف القناع ۱۹۳/۶، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۴۔
حدیث: "هو الطهور ماؤه، الحل ميتته......" کی روایت ترمذی (۱۰۱/۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۲۹۷/۴۔

(۴) حدیث: "نهيه ﷺ عن قتل الضفدع......" کی روایت نسائی (۲۱۰/۷) اور حاکم (۴۱۱/۴) نے حضرت عبدالرحمٰن بن عثمان التیمی سے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

حنفیہ نے کہا: دریائی چیزوں میں سے صرف مچھلی کھائی جائے گی بشرطیکہ وہ مرکر پانی کے اوپر نہ آگئی ہو، اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "**وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ**"[1] (اور ان پر گندی چیزیں حرام رکھتا ہے)، اور مچھلی کے علاوہ جو چیزیں ہیں وہ خبیث ہیں، اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**أحلت لنا ميتتان ودمان، أما الميتتان فالسمک والجراد، وأما الدمان فالكبد والطحال**"[2] (ہمارے لئے دو مردار اور دو قسم کے خون حلال کئے گئے ہیں، مردار مچھلی اور ٹڈی ہیں اور خون جگر اور تلی ہیں)۔

وہ مچھلی جو از خود مرکر پانی کے اوپر آگئی ہو اس کا کھانا مکروہ ہے[3]، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**مانضب عنه الماء فكلوا، وما طفا فلا تأكلوا**"[4] (جس سے پانی خشک ہوجائے اسے کھاؤ اور جو از خود مرکر اوپر آجائے اسے مت کھاؤ)۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح: ''أطعمۃ'' فقرہ/۶ جلد ۵ میں ہے۔

(۱) سورۂ اعراف/۱۵۷۔

(۲) حدیث: "أحلت لنا ميتتان ودمان......" کی روایت ابن ماجہ (۱۰۷۳/۲) نے ابن عمر کی حدیث سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں ضعف ہے، اور درست یہ ہے کہ یہ موقوف ہے، اور مرفوع کے حکم میں ہے اسی طرح ابن حجر کی التلخیص الجبیر ۲۶/۱ میں ہے۔

(۳) تبیین الحقائق شرح الکنز ۲۹۶/۵-۲۹۷۔

(۴) حدیث: "مانضب عنه الماء فكلوا......" کو زیلعی نے نصب الرایہ ۲۰۲/۴، میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: "مانضب عنه الماء فكلوا وما لفظه الماء فكلوا، وماطفا فلا تأكلوا" اور کہا ہے کہ اس لفظ کے ساتھ غریب ہے، اور ذکر کیا ہے کہ: ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت جابر کی حدیث سے مرفوعا اس کی تخریج ان الفاظ میں کی ہے: "ما ألقاه البحر أو جزر عنه فكلوه، ومامات فيه وطفا، فلا تأكلوه" اور اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

آلہ صید کی شرطیں:

آلہ صید دو قسم کے ہیں، جامد آلہ، یا جانور:

اول: جامد آلہ:

۳۱- بعض جامد آلہ وہ ہے جس کی دھار ہوتی ہے جو کاٹنے کی صلاحیت رکھتا ہے، جیسے تلوار اور چھری، اور بعض وہ ہے جو دوسرے آلہ کے ذریعہ چلایا جاتا ہے، اور اس کے لئے دھار دار نوک ہوتی ہے جو چھیدنے کی صلاحیت رکھتی ہے (۱) جیسے تیر، اور بعض آلہ ہے جس کے لئے دھار دار نوک ہوتی ہے اور دوسرے آلہ کے ذریعہ نہیں چلایا جاتا، جیسے وہ لوہا جو لاٹھی کے سرے میں پیوست کیا جاتا ہے یا وہ لاٹھی جس کا سرا چھیل دیا گیا ہو، یہاں تک کہ وہ دھار دار ہوگیا، جس کے ذریعہ زخم کر کے قتل کرنا ممکن ہو۔

ان آلات اور ان جیسے دیگر آلات کے ذریعہ شکار کرنا جائز ہے، بشرطے کہ وہ اپنی دھار سے شکار کو یا اس کے سر کو کاٹ دیں اور شکار زخمی ہوجائے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

وہ آلات جو اپنی دھار یا اپنے دھار دار سرا سے قتل کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں اور وہ صرف وزن کی وجہ سے قتل کرتے ہیں جیسے وہ پتھر جسے باریک نہیں بنایا گیا ہو یا وہ ستون اور لاٹھی جس کا سرا دھار دار نہ ہو یا بغیر پر کا تیر (۲) اور اس جیسے آلات تو ان کے ذریعہ شکار کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر ان کو استعمال کیا جائے تو شکار کو ذبح کرنا ضروری ہوگا، ورنہ اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا۔

(۱) الخزق: جسم کو چھیدنا کہا جاتا ہے، خزق السہم القرطاس نفذ منہ (المصباح المنیر فی المادہ)۔

(۲) المعراض: دھار دار لکڑی بسا اوقات اس کے کنارے میں لوہا لگا دیا جاتا ہے جو تیر کے مشابہ ہوتا ہے، اس کے ذریعہ شکار کو زخمی کیا جاتا ہے۔ (المغنی ۸/ ۵۵۸)۔

اسی طرح وہ تمام دھار دار آلات اگر ان کو استعمال کیا جائے، اور یہ دھار کے علاوہ اپنے چوڑائی سے شکار کو زخمی کریں تو شکار ذبح کئے بغیر حلال نہیں ہوگا (۱)۔

آلہ کی شرائط کا ذکر اختصار کے ساتھ درج ذیل ہے:

۳۲- **پہلی شرط:** آلہ دھار دار ہو، زخمی کرتا ہو اور کاٹ کر یا چیر کر گوشت میں اثر انداز ہوتا ہو ورنہ ذبح کے بغیر حلال نہیں ہوگا۔

اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ لوہے کا ہو، پس شکار کرنا ہر دھار دار آلہ سے صحیح ہوگا، چاہے وہ لوہے کا ہو یا باریک دھار دار لکڑی کا یا پتھر کا ہو جس کا سرا باریک ہو، یا اس جیسا آلہ ہو جو جسم کے اندرونی حصہ میں داخل ہوجائے (۲)۔

۳۳- **دوسری شرط:** آلہ اپنے دھار کے ذریعہ شکار کو نشانہ بنائے اور اسے زخمی کردے، اور زخم کے ذریعہ موت کا ہونا یقینی ہو، ورنہ اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ جو جانور آلہ کی چوڑائی یا اس کے وزن کے ذریعہ قتل کیا جاتا ہے اسے موقوذہ (چوٹ کی وجہ سے مرا ہو) مانا جاتا ہے (۳) اور اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: **"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ الى قوله سبحانه وَالْمَوْقُوذَةُ"** (۴) (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت...... اور جو اونچے سے گر کر مرجائے)، اور اس لئے بھی کہ روایت کی گئی ہے کہ حضرت عدی بن حاتمؓ نے نبی ﷺ سے عرض کیا میں دھار دار لکڑی کے ذریعہ شکار کو

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۵۹، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۴، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۴/ ۲۹۰، کشاف القناع ۶/ ۲۱۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۵۹۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) تبیین الحقائق ۶/ ۵۸-۵۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۴، کشاف القناع ۶/ ۲۱۹۔

(۴) سورۂ مائدہ / ۳۔

نشانہ بناتا ہوں پھر میرا نشانہ اس تک پہنچتا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا رميت بالمعراض فخزق فكله وإن أصابه بعرضه فلا تأكله"[۱] وفي لفظ له قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا رميت فسميت فخزقت فكل، فإن لم يتخزق فلا تأكل، ولاتأكل من المعراض إلا ماذكيت، ولا تأكل من البندقة إلا ما ذكيت"[۲] (اگر تم دھار دار لکڑی پھینکو اور وہ شکار کو چیر دے تو اسے کھاؤ، اور اگر وہ لکڑی اپنی چوڑائی کے ذریعہ شکار کو لگے تو اسے مت کھاؤ، ان کی دوسری حدیث میں ہے: انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر تم بسم اللہ پڑھ کر پھینکو اور وہ (شکار کو) چیر دے تو کھاؤ، اور اگر نہ چیرے تو مت کھاؤ، اور آلہ کی چوڑائی کے ذریعہ شکار کئے گئے جانور کو ذبح کئے بغیر مت کھاؤ، اور گولی کے ذریعہ کئے گئے شکار کو ذبح کئے بغیر مت کھاؤ) نیز اس لئے بھی کہ نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے خذف سے ممانعت فرمائی، اور ارشاد فرمایا: "إنها لا تصيد صيدا ولا تنكأ عدوا، ولكنها تكسر السن وتفقأ العين"[۳] (یہ نہ تو شکار کرتا ہے اور نہ تو دشمن کو قتل کرتا ہے، البتہ یہ دانت کو توڑ ڈالتا ہے اور آنکھ کو ختم کر دیتا ہے)۔

۳۴- تیسری شرط: حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ تیر شکار کو براہ راست لگے اور اس کے رخ سے نہیں ہٹے، اگر ہوا تیر کو اس کے پیچھے یا

(۱) حدیث عدی بن حاتم: "إذا رميت بالمعراض......" کی روایت مسلم (۱۵۲۹/۳) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا رميت فسميت فخزقت......" کی روایت احمد (۳۸۰/۴) نے حضرت عدی بن حاتم سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "نهى عن الخذف......" کی روایت بخاری (الفتح ۵۹۹/۹) اور مسلم (۱۵۴۸/۳) نے حضرت عبداللہ بن مغفل سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

دائیں یا بائیں طرف پھیر دے پھر وہ کسی شکار کو لگ جائے تو وہ حلال نہیں ہوگا، اور اسی طرح اگر اسے دیوار یا درخت لوٹا دے[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے تیر کے سلسلہ میں ہوا کی معاونت کے بارے میں کہا ہے کہ: اگر تیر ہوا کی اعانت سے شکار کو قتل کر دے تو حرام نہیں ہوگا[۲]۔

اور حنابلہ نے مزید کہا ہے کہ اگر تیر کو پتھر یا دوسری چیز لوٹا کر شکار تک پہنچا دے اور وہ اس کو قتل کر دے تو حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے[۳]۔

جامد آلہ سے متعلق مسائل اور جزئیات:

فقہاء نے جامد آلہ کی شرائط کے بارے میں مسائل کا ذکر کیا ہے، اور اس کے احکام بیان کیا ہے، ان میں سے چند اہم مسائل حسب ذیل ہیں۔

الف- جال اور پھندے کے ذریعہ شکار کرنا:

۳۵- اگر جال یا پھندا نصب کرے اور اللہ کا نام لے، پھر اس میں کوئی شکار پھنس جائے اور زخمی ہو کر مر جائے تو وہ حلال نہیں ہوگا، اگر اس میں زخمی کرنے والا آلہ نہ ہو، اور اگر اس میں زخمی کرنے والا آلہ ہو جیسے درانتی، یا چھریاں نصب کرے اور اللہ کا نام لے تو حلال ہوگا، جیسا کہ اگر اس سے شکار کو مارے، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے[۴]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳۰۰/۵-۳۰۱۔

(۲) حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۲۹۰/۴، مطالب اولی النہی ۳۵۲/۶۔

(۳) مطالب اولی النہی ۳۵۲/۶۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳۰۲/۵، کشاف القناع ۲۱۹/۶-۲۲۰، دیکھئے: مغنی المحتاج ۲۷۴/۴، البجیرمی علی شرح المنہج ۲۹۰/۴۔

حنابلہ نے اضافہ کیا ہے کہ: حلال ہوگا، اگر چہ اس کے نصب کرنے والے کی موت یا اس کے مرتد ہوجانے کے بعد ہو، اس لئے کہ اس کے نصب کے وقت کا اعتبار ہوگا کیونکہ یہ تیر پھینکنے کی طرح ہے[۱]۔

بہوتی نے کہا: کیونکہ نصب کرنا ضمان کے باب میں اسے براہ راست انجام دینے کے درجہ میں ہے، لہذا اسی طرح اباحت کے باب میں ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "کل ماردت إلیک یدک"[۲] (اسے کھاؤ جو تیری طرف تیرا ہاتھ لوٹادے)۔ اور اس لئے بھی کہ اس نے شکار کو ایسی چیز سے قتل کیا ہے، جس کی دھار ہے، اور اس کے ذریعہ شکار کرنے کا رواج ہے تو یہ اس کو تیر سے مارنے کے مشابہ ہوگا[۳]، اور اگر نصب کردہ درانتی یا چھریاں اسے زخمی نہ کریں (جیسے وہ جانور جس کا پھندے کی وجہ سے گلا گھٹ گیا ہو)، تو زخم نہیں ہونے کی وجہ سے شکار مباح نہیں ہوگا، اللہ تعالیٰ نے حرام جانوروں کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا ہے: "وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ"[۴] (اور جو گلا گھٹنے سے مرجائے اور جو کسی ضرب سے مرجائے اور جو اونچے سے گر کر مرجائے اور جو کسی کے سینگ سے مرجائے اور جس کو درندے کھانے لگیں سوا اس صورت کے کہ تم اسے ذبح کرڈالو)۔

مالکیہ کے نزدیک جیسا کہ "المدونہ" میں ہے، میں نے عرض کیا کہ آپ کا کیا خیال ہے، اگر پھندے کے ذریعہ شکار مرجائے تو وہ کھایا جائے گا یا نہیں؟ امام مالک نے فرمایا: اسے نہیں کھایا جائے گا مگر وہ جانور جس کو تم ذبح کرو تو میں نے امام مالک سے کہا: اگر پھندے میں لوہا ہوا اور اس سے زخمی ہوکر شکار مرجائے تو امام مالک نے فرمایا: صرف اسے کھایا جائے گا جس کو تو ذبح کرے[۱]۔

ب- بندوق کے ذریعہ شکار کرنا:

۳۶- بندوق کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے، ان میں سے ایک یہ وہ چیز جسے کھایا جاتا ہے، اور ایک معنی: وہ گولی جو مٹی یا سیسہ سے بنائی جاتی ہے جس کے ذریعہ شکار کو نشانہ بنایا جاتا ہے، واحد: بندقة: اور جمع بنادق ہے[۲]۔

اس جگہ اس سے مراد: وہ آلہ ہے جس سے شکار کیا جاتا ہے[۳]۔

وہ گولی جو مٹی سے بنائی جاتی ہے، تو فقہاء اس پر اتفاق ہے کہ جو جانور مٹی کے وزنی گولی سے قتل کیا جائے، اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا، کیونکہ یہ وزن کے ذریعہ قتل کرتا ہے نہ کہ دھار کے ذریعہ[۴]۔

ابن عابدین نے قاضی خاں سے نقل کرتے ہوئے کہا: گولی، پتھر، بغیر پر کے تیر، لاٹھی اور اس کے مشابہ چیزوں کے ذریعہ کیا گیا شکار حلال نہیں ہوگا، اگر چہ جانور کو زخمی کردے، کیونکہ یہ چیرتا نہیں ہے، مگر یہ کہ اس میں کوئی ایسی چیز ہو جس کو دھاردار اور نوکدار کردیا ہو جیسے تیر، اور اسے (شکار پر) پھینکنا ممکن ہو، پس اگر وہ اس طرح ہوا اور

---

(۱) کشاف القناع ۶/ ۲۱۹۔
(۲) حدیث: "کل ماردت إلیک یدک......" کی روایت احمد (۴/ ۱۹۵) نے حضرت ابوثعلبہؓ سے کی ہے۔
(۳) کشاف القناع ۶/ ۲۱۹۔
(۴) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۱) المدونۃ الکبری ۳/ ۵۷۔
(۲) متن اللغۃ، لسان العرب والصحاح۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۰۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۴۔
(۴) سابقہ مراجع، کشاف القناع ۶/ ۲۱۹۔

اپنی دھار سے اسے چیر دے تو اس کا کھانا حلال ہوگا، اور وہ زخم جو اندرونی حصہ کو کوٹ دے اور ظاہری حصہ کو نہیں چیرے تو وہ حلال نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے ذریعہ خون بہانا حاصل نہیں ہوگا، اور لوہا اور اس کے علاوہ دوسری وزنی چیز برابر ہے، اگر چیر دے تو حلال ہوگا ورنہ نہیں [۱]۔

مالکیہ کے نزدیک جو چیز مٹی کی گولی سے شکار کی جائے وہ حلال نہیں ہوگی، کیونکہ وہ زخمی نہیں کرتی ہے، بلکہ وہ کوٹتی اور توڑتی ہے [۲]۔

نووی نے ''المنہاج'' میں کہا: اگر اسے کسی وزنی چیز سے قتل کردے یا دھار دار وزنی چیز سے، جیسے گولی اور کوڑا تو حرام ہوگا [۳] یعنی اس کا کھانا حرام ہوگا۔

بجیرمی نے کہا: ابن عبدالسلام نے گولی کے ذریعہ شکار کی حرمت کا فتوی دیا ہے، اور ذخائر میں اس کی صراحت کی ہے، لیکن نووی نے اس کے جواز یعنی گولی کے ذریعہ شکار کے جواز کا فتوی دیا ہے، ان میں سے بعض حضرات نے یہ قید لگائی ہے کہ اکثر اس سے شکار نہ مرتا ہو جیسے بطخ پس اگر مر جائے جیسے چڑیا، تو حرام ہوگا، تو اگر اسے گولی لگے اور اسے اپنی قوت سے ذبح کردے یا اس کی گردن کاٹ دے تو حرام ہوگا، اور یہی تفصیل معتمد ہے [۴]۔

اسی کے مثل وہ ہے جسے شربینی خطیب نے ذکر کیا ہے، اور ان کی عبارت یہ ہے کہ اگر اس کے ذریعہ عموماً جانور مر جاتا ہو، جیسے چڑیا اور چھوٹے وحشی جانور تو حرام ہوگا، جیسا کہ شرح مسلم میں کہا ہے، اور اگر دونوں احتمال ہو تو بھی مناسب ہے کہ حرام ہو [۱]۔

کشاف القناع میں ہے: اور اس کو یعنی شکار کو دھار دار چیز سے زخمی کرنا ضروری ہے، اور اگر اسے اپنے وزن سے قتل کردے تو مباح نہیں ہوگا، جیسے جال، پھندہ، گولی، لاٹھی اور پتھر جس کی دھار نہ ہو، بہوتی نے کہا: اور اگر چہ اسے کچل دے یا اسے جلا دے یا اس کا حلقوم اور مری کو کاٹ دے [۲]۔

یہ سب تفصیل اس گولی کے بارے میں ہے جو مٹی سے یا سیسہ سے بغیر آگ کے بنائی جاتی ہے، اور جو گولی لوہے سے بنائی جاتی ہے، اور بارود کے ذریعہ اسے پھینکا جاتا ہے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ نے حرمت کی صراحت کی ہے، ابن عابدین نے کہا ہے: یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ سیسہ کے ذریعہ زخمی کرنا اس کو زور سے پھینکنے کی وجہ سے جلانے اور وزن کے ذریعہ ہوتا ہے کیونکہ اس میں دھار نہیں ہوتی ہے، اور ابن نجیم نے یہی فتوی دیا ہے [۳] اور زیلعی کہتے ہیں: اس میں زخمی کرنا ضروری ہے، اور گولی زخمی نہیں کرتی ہے [۴]۔

بجیرمی نے کہا: جو گولی لوہے سے تیار کی جاتی ہے اور بارود کے ذریعہ پھینکی جاتی ہے تو وہ مطلقاً حرام ہے، جب تک کہ پھینکنے والا ماہر تجربہ کار نہ ہو، اور اس کو اپاہج بنانے کے لئے اس کے پر کو نشانہ بنائے، اور اسے شکار کرلے [۵]۔

قلیوبی نے گولی کے ذریعہ شکار کرنے کو حرام کہا ہے جبکہ اس

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۳۰۴۔
(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۳۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۴۔
(۴) البجیرمی علی شرح المنہج ۴/ ۲۹۰۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۴۔
(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۱۹۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۳۰۴۔
(۴) تبیین الحقائق ۶/ ۵۹۔
(۵) البجیرمی علی شرح المنہج ۴/ ۲۹۰۔

کے ذریعہ مرجائے جیسے چڑیا، چاہے گولی سے شکار کرنا بارود کے واسطہ سے ہو یا نہ ہو[1]۔

مالکیہ میں سے دردیر نے جواز کی صراحت کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: سیسہ کے ذریعہ کیا گیا شکار کھایا جائے گا، کیونکہ یہ ہتھیار سے زیادہ قوی ہے، اسی طرح اس پر بعض فقہاء مالکیہ نے اعتماد کیا ہے[2]۔

پھر دسوقی نے تفصیل کرتے ہوئے کہا: حاصل یہ ہے کہ سیسہ کی گولی سے شکار کے بارے میں متقدمین کی طرف سے کوئی صراحت نہیں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ اس سے شکار کرنا آٹھویں صدی کے درمیان بارود کی دریافت سے شروع ہوا ہے۔

اس میں متاخرین کا اختلاف ہے، ان میں سے بعض ممانعت کے قائل ہیں اور اسے مٹی کی گولی پر قیاس کیا ہے، اور بعض جواز کے قائل ہیں، کیونکہ اس میں خون بہانا اور تیزی کے ساتھ موت کے گھاٹ اتارنا پایا جاتا ہے جس کے لئے ذبح کرنا مشروع ہوا ہے، اسے مٹی کی گولی پر قیاس کرنا فاسد ہے، اس لئے کہ دونوں میں واضح فرق موجود ہے، اور وہ فارق: چیرنے اور سرایت کرنا ہے جو حقیقتاً سیسہ کی گولی میں ہوتا ہے، اور یہ چیز مٹی کی گولی میں نہیں پائی جاتی ہے، اور اس کی مثال کچلنا اور توڑنا ہے[3]۔

ج- زہر آلود تیر سے شکار کرنا:

۳۷- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ زہر آلود تیر سے شکار کرنا جائز نہیں ہے، اگر یہ یقین یا گمان ہو کہ زہر نے شکار کے قتل کرنے میں مدد کی ہو

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۴/ ۲۴۴۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۳۔

(۳) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۳-۱۰۴۔

یا اس کا احتمال ہو، کیونکہ اس کے قتل کرنے میں اس کو حلال کرنے والا اور حرام کرنے والا دونوں جمع ہو گئے، لہذا حرام کرنے والا غالب ہوگا، جیسا کہ اگر جانور کے قتل میں مجوسی اور مسلم کا تیر جمع ہو جائے، اور اگر اس کا احتمال نہ ہو تو حرام نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے، اور کہا: جو جانور زہر آلود تیر کے ذریعہ شکار کیا جائے اور اس کو جان لیوا زخمی نہ کرے اور اس کو ذبح نہ کیا جا سکے تو پھینک دیا جائے گا، اور اگر اس میں زہر کے سرایت کرنے سے پہلے تیر کاری زخم لگا دے تو اس کا کھانا حرام نہیں ہوگا، البتہ چونکہ اس میں زہر کی تکلیف کا اندیشہ ہے اس لئے مکروہ ہوگا، مواق نے باجی سے نقل کرتے ہوئے کہا: اگر وہ جان لیوا زخم لگائے تو اس کے قتل میں زہر کی اعانت کے خوف کی علت ختم ہو جائے گی، اور اس کے کھانے کے خوف کی علت باقی رہے گی تو اگر وہ ایسا زہر ہو کہ اس کے کھانے سے کوئی اندیشہ نہ ہو جیسے بقلہ (خرفہ کا ساگ) تو دونوں علتیں ختم ہو گئیں، اور ابن القاسم کے قول کے مطابق اس کا کھانا جائز ہوگا۔

اگر زہر آلود تیر سے مارے اور اس کو جان لیوا زخم نہ لگائے اور ذبح کیا جائے تو ابن رشد نے ابن القاسم سے سماع کر کے کہا: وہ نہیں کھایا جائے گا، اور اسی کے مثل ابن حبیب نے نقل کیا ہے، اور سحنون نے کہا: وہ کھایا جائے گا، اور ابن رشد نے اسے ظاہر قرار دیا ہے، کیونکہ اسے ذبح کیا گیا، اس کے جان لیوا زخم سے قبل اس کی زندگی باقی ہے[2]۔

(۱) المواق بہامش الحطاب ۳/ ۲۱۷، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۲۴۱، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۴۵، کشاف القناع ۶/ ۲۲۰۔

(۲) التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۳/ ۲۱۷۔

دوم: جانور:

۳۸- سدھائے ہوئے جانور کے ذریعہ شکار کرنا جائز ہے، اور اسے ''جوارح'' کہا جاتا ہے، اور یہ کتا، درندہ، اور پرندے ہیں جن کے ناب یا چنگل ہوں، اور اس میں سدھایا ہوا کتا، تیندوا، چیتا، شیر اور باز اور تمام سدھائے ہوئے جوارح برابر ہیں، جیسے شاہین، باشق، عُقاب، شکرہ وغیرہ۔

پس قاعدہ یہ ہے: ہر وہ جانور جو سدھایا جا سکتا ہے، اور وہ سدھا لیا جائے تو فی الجملہ[1]، اس کے ذریعہ شکار کرنا جائز ہوگا، اور اس سے بعض فقہاء نے جو استثناء کیا ہے وہ آگے آرہا ہے۔

عام فقہاء کے نزدیک جانور میں یہ شرط نہیں ہے کہ اس کا گوشت کھانا حلال ہو اسی طرح ان میں سے بعض کے نزدیک اس کا پاک ہونا شرط نہیں ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اس میں اصل اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ قول ہے: ''أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ فَكُلُوْا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ''[2] (تم پر (سب) پاکیزہ جانور حلال ہیں اور تمہارے سدھے ہوئے شکاری جانوروں کا شکار جو شکار پر چھوڑے جاتے ہیں تم انہیں اس طریقہ پر سکھاتے ہو جو تمہیں اللہ نے سکھایا ہے، سو کھاؤ اس (شکار) کو جسے (شکاری جانور) تمہارے لئے پکڑ رکھیں اور اللہ کا نام اس (جانور پر لے لیا کرو))۔

فقہاء نے اس سے خنزیر کا استثنا کیا ہے، لہذا اس کے ذریعہ

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۵۰-۵۱، ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۲۹۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۱، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۰۴، ۱۰۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۵، کشاف القناع ۶/ ۲۲۲-۲۲۵۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۔

شکار کرنا حلال نہیں ہوگا، کیونکہ اس سے انتفاع جائز نہیں ہے[1]۔

اسی طرح حنابلہ نے اس سے کالے کتے اور کالے چوپائے کا استثناء کیا ہے، اور اس سے مراد وہ جانور ہے جس میں سفیدی نہ ہو، یا سیاہ ہو اور اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان دو نقطے ہوں، بہوتی نے کہا: یہی صحیح ہے[2]۔

استثناء کی وجہ: حضرت جابرؓ کی مرفوع حدیث میں آیا ہے کہ: ''عليكم بالأسود البهيم ذی الطفيتين[3] فإنه شيطان''[4] (تم تیز سیاہ جانور سے جس کے دو نقطے ہوتے ہیں احتراز کرو، کیونکہ یہ شیطان ہے)، فقہاء نے کہا: اس کا شکار حرام ہوگا، کیونکہ آپ ﷺ نے اس کے قتل کا حکم دیا ہے۔

امام ابو یوسف نے جوارح سے شیر اور ریچھ کو مستثنیٰ کیا ہے، کیونکہ یہ دونوں دوسرے کے لئے شکار نہیں کرتے ہیں، شیر تو اپنی بلند ہمتی کی وجہ سے اور ریچھ اپنی خساست کی وجہ سے، اور اس وجہ سے بھی کہ عام طور پر یہ دونوں تعلیم کو قبول نہیں کرتے ہیں۔

بعض حنفیہ نے ان دونوں کے ساتھ چیل کو بھی اس کی خساست کی وجہ سے لاحق کیا ہے[5]۔

مالکیہ میں سے ابن جزی نے نمس (چھوٹی چھوٹی ٹانگوں اور لمبی دم کا بلّی کے برابر ایک جانور جو سانپ اور چوہے وغیرہ کا شکار کرتا ہے) کا استثناء کیا ہے، لہذا اس کے قتل کئے گئے شکار کو نہیں

(۱) الزیلعی ۶/ ۵۱، کشاف القناع ۶/ ۲۲۳، الشبراملسی بذیل نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۴۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۲۲۔

(۳) الطفیہ: آنکھوں کی کٹوری، (المصباح المنیر) کشاف القناع، ۶/ ۲۲۲۔

(۴) حدیث: ''عليكم بالأسود البهيم......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۰۰) نے کی ہے۔

(۵) کشاف القناع ۶/ ۲۲۲، الزیلعی ۶/ ۷۰، ۷۱۔

کھایا جائے گا، کیونکہ یہ نہیں سدھایا جا سکتا ہے، اور ان کے نزدیک معتمد یہ ہے کہ: مدار اس پر ہے کہ وہ بالفعل سدھایا ہوا ہو، اگر چہ اس قسم سے ہو جو سدھائے جاتے ہیں، جیسے شیر، چیتا اور نمس جیسا کہ عدوی نے کہا ہے [۱]۔

جانور میں حسب ذیل شرطیں ہیں:

۳۹- پہلی شرط: اس میں شرط یہ ہے کہ سدھایا ہوا ہو، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ" [۲] (اور تمہارے سدھے ہوئے شکاری جانوروں کا شکار)، اور نبی علیہ السلام نے حضرت ثعلبہؓ سے فرمایا: **"ما صدت بکلبک المعلم فذکرت اسم الله فکل، وماصدت بکلبک غیر معلم فأدرکت ذکاته فکل"** [۳] (جو تم نے اپنے سدھائے ہوئے کتے کے ذریعہ شکار کرو اور اس پر اللہ کا نام لو تو اسے کھاؤ، اور جو تم اپنے بغیر سدھائے ہوئے کتے کے ذریعہ شکار کرو پھر اس کو ذبح کر لو تو کھاؤ)۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے: سدھایا ہوا کتا میں یہ شرط ہے کہ جب اسے چھوڑے تو اطاعت کرے اور جب روک دے تو رک جائے [۴]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے ایک دوسری شرط کا اضافہ کیا ہے، اور وہ یہ ہے: جب وہ شکار کو پکڑ لے تو نہیں کھائے، اور اس کی دلیل نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: **"إلا أن یأکل الکلب فلا تأکل، فإني أخاف أن یکون إنما أمسک علی نفسه"** [۱] (مگر یہ کہ کتا کھالے تو مت کھاؤ، کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ اس نے صرف اپنے لئے پکڑا ہے)۔

اور یہ شکاری پرندہ میں بھی شافعیہ کے نزدیک اظہر قول کے مطابق شرط ہے، انہوں نے شکاری درندے پر قیاس کیا ہے، اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط شکاری پرندے میں نہیں ہے، اور یہی قول شافعیہ کے نزدیک اظہر کے مقابلے میں ہے، کیونکہ یہ مار کو برداشت نہیں کر سکتا ہے، تاکہ نہ کھانے کی تعلیم قبول کرے، برخلاف کتے وغیرہ کے، اور اس لئے کہ ابن عباسؓ کا قول ہے: **"إذا أکل الکلب فلا تأکل، وإن أکل الصقر فکل"** [۲] (اگر کتا کھالے تو مت کھاؤ، اور اگر شکرہ کھالے تو کھاؤ)۔

اگر کتا وغیرہ شکار کا خون پی لے اور اس میں سے کھائے نہیں تو حرام نہیں ہوگا، جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے [۳]۔

شافعیہ نے مزید کہا: تعلیم میں جو امور معتبر ہیں ان کا بار بار پایا جانا شرط ہے، بایں طور کہ یہ خیال ہو جائے کہ شکاری جانور مودب ہو گیا ہے، اور کسی عدد کے ساتھ اسے منضبط نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اس سلسلہ میں جوارح کے بارے میں اصحاب تجربہ افراد کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

---

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۱۸۱، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۵۲۰۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۔
(۳) حدیث ابی ثعلبہؓ: "ماصدت بکلبک المعلم......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۶۰۵) اور مسلم (۳/ ۱۵۳۲) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۴) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۳-۱۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۵، کشاف القناع ۶/ ۲۲۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۵، کشاف القناع ۶/ ۲۲۳۔
حدیث: "إلا أن یأکل الکلب فلا تأکل......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۶۱۲) نے کی ہے۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۵، کشاف القناع ۶/ ۲۲۳-۲۲۴۔
(۳) سابقہ مراجع، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۵۰، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۴/ ۲۹۰۔

اگر ذکر کردہ شرائط سے اس کا سدھایا ہوا ہونا ظاہر ہوجائے پھر کسی شکار کا گوشت کھالے تو وہ شکار ان حضرات کے نزدیک اظہر قول کے مطابق حلال نہیں ہوگا، پھر نئے سرے سے تعلیم شرط ہوگی[1]۔

حنابلہ نے کہا: نہ کھانے کا بار بار ہونا معتبر نہیں ہے، بلکہ تعلیم ایک مرتبہ نہ کھانے سے حاصل ہوجائے گی، کیونکہ یہ ایک ہنر کا سیکھنا ہے تو تمام ہنر کے مشابہ ہوگا، پھر اگر وہ اپنی تعلیم کے بعد کھالے تو اس کے ذریعہ پہلے کیا گیا شکار حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ آیت اور احادیث عام ہیں، اور وہ شکار جس میں سے کھالے وہ حلال نہیں ہوگا، اور کھانے کی وجہ سے وہ سدھایا ہوا ہونے سے نہیں نکلے گا پس وہ شکار مباح ہوگا جو وہ کھانے کے بعد کرے گا[2]۔

مالکیہ کے نزدیک سدھائے ہوئے جانور کا ایک مرتبہ نافرمانی کرنا اسے سدھائے ہوا ہونے سے نہیں نکالے گا، جیسا کہ وہ ایک مرتبہ کی اطاعت سے سدھایا ہوا نہیں ہوگا، بلکہ اس میں عرف کافی ہے[3]۔

دسوقی نے کہا: باز میں رک جانے کی شرط معتبر نہیں ہے، کیونکہ یہ روکنے سے نہیں رکتا ہے، بلکہ ان میں سے بعض حضرات نے مطلقاً رکنے کا اعتبار نہ کرنے کو راجح قرار دیا ہے، کیونکہ جارح اپنے استیلاء کے بعد واپس نہیں آتا ہے[4]۔

حنفیہ میں سے صاحبین نے کہا ہے کہ تعلیم کتے وغیرہ میں تین مرتبہ سے ہوگی، اور باز وغیرہ پرندوں میں بلانے پر واپس آجانے سے ہوگی، زیلعی نے کہا: یہ ابن عباسؓ سے مروی ہے، اور تین مرتبہ

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۵-۲۷۶۔
(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۲۳-۲۲۴۔
(۳) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۵۲۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۴۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۴۔

صرف اس لئے شرط ہے کہ اس کا سدھایا ہوا ہونا بار بار تجربہ کرنے اور آزمانے سے ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سدھایا ہوا ہونا اس وقت تک ثابت نہیں ہوگا جب تک کہ اس کو ظن غالب نہ ہوجائے کہ اس نے سیکھ لیا ہے، اور اس کے لئے کوئی مقدار متعین نہیں ہے، کیونکہ مقادیر نص کے ذریعہ جانے جاتے ہیں نہ کہ اجتہاد کے ذریعہ، اور اس جگہ کوئی نص نہیں ہے، لہذا یہ مبتلی بہ کی رائے پر موقوف ہوگا، جیسا کہ ان کا طریقہ ہے، اور اس لئے کہ سدھائے جانے کی مدت حذاقت اور کند ذہنی کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے لہذا اس کی معرفت ممکن نہیں ہے[1]۔

ابن عابدین نے کہا: الملتقی کا ظاہر یہ ہے: عدم تقدیر کے قول کو ترجیح حاصل ہے[2]۔

جارح کا شکار کے خون کو پینا سب کے نزدیک نقصان دہ نہیں ہوگا[3]۔

۴۰- دوسری شرط: جانور شکار کو زخمی کرے، چاہے اس کے بدن کے کسی حصہ میں ہو، اور یہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اور یہی حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایہ اور مفتی بہ ہے، اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر کے مقابل میں ہے۔

لہذا اسے جارح مار کر یا کاٹ کر بغیر زخمی کئے مار ڈالے تو حلال نہیں ہوگا، جیسے معراض (بغیر پر کا تیر جس کا درمیانی حصہ موٹا ہو) اگر اپنی چوڑائی یا اپنے وزن سے مار ڈالے، اسی طرح اگر کتے کو بھیجے اور وہ شکار کو پکڑ لے اور اس کی گردن توڑ دے لیکن اسے زخمی نہ کرے یا اس کے سینہ پر بیٹھ جائے اور اسے گلا گھونٹ کر مار ڈالے[4]۔

(۱) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۶/ ۵۱۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۹۹۔
(۳) سابقہ مرجع۔
(۴) ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۲۹۹، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۲-۱۸۳،

زخمی کرنے کی شرط لگانے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ" (۱) (اور تمہارے سدھے ہوئے شکاری جانوروں کا شکار)، اور اس لئے بھی کہ مقصود بہتے ہوئے خون کو نکالنا ہے، اور یہ عام طور پر زخم کی وجہ سے نکلتا ہے، اور شاذ و نادر ہی اس سے الگ رہتا ہے، اس لئے زخم کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا، جیسا کہ اختیاری ذبح کرنے اور تیر کے ذریعہ شکار کرنے میں ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ جب اسے زخمی نہیں کرے گا تو وہ موقوذہ (وہ جانور جو چوٹ لگنے کی وجہ سے ہلاک ہو گیا ہو) ہوگا، اور یہ نص سے حرام ہے، جیسا کہ زیلعی اور ابن قدامہ نے اس کی علت بیان کی ہے (۲)۔

شافعیہ نے اپنے اظہر قول میں کہا ہے: اور یہی امام ابو یوسف کا قول ہے، اور امام ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے، اور مالکیہ میں سے اشہب کا قول ہے: جانور میں شرط نہیں ہے کہ شکار کو زخمی کرے، لہذا اگر شکاری جانور کسی شکار پر گر جائے پھر اسے اپنے وزن کے ذریعہ مار ڈالے یا وہ اس کے پچھاڑنے سے مر جائے یا اس کے کاٹنے کی وجہ سے یا بغیر زخمی کئے اس کی مضبوط پکڑ کی وجہ سے مر جائے تو حلال ہوگا، اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد عام ہے: "فَكُلُوْا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ" (۳) (سو کھاؤ اس (شکار) کو جسے (شکاری جانور) تمہارے لئے پکڑے رکھیں)، اور اس لئے بھی کہ اسے یہ سکھانا دشوار ہے کہ بغیر زخم کئے ہوئے نہ قتل کرے (۴)۔

= الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۵۸، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۵۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۵۔
(۱) سورۂ مائدہ / ۴۔
(۲) تبیین الحقائق شرح الکنز ۶/ ۵۱-۵۲۔
(۳) سورۂ مائدہ / ۴۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۶۔

۴۱- **تیسری شرط:** جانور کو مسلمان یا کتابی کی طرف سے بسم اللہ کہہ کر چھوڑا جائے، لہذا اگر وہ اپنے سے چلا جائے یا اپنے مالک کے ہاتھ سے چھوٹ جائے یا چھوڑتے وقت بسم اللہ نہ کہے پھر وہ شکار کو پکڑ لے اور اسے قتل کر دے تو اسے نہیں کھایا جائے گا (۱)، اور یہ حکم فی الجملہ ہے۔

اس شرط کی تفصیل شکار کرنے والے کی شرائط میں گذر چکی ہے۔

۴۲- **چوتھی شرط:** ارسال کے بعد جانور دوسرے عمل میں مشغول نہ ہو، اور یہ اس لئے ہے تاکہ شکار کرنا ارسال کی طرف منسوب ہو، اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس شرط کی صراحت ہے، ابن عابدین نے کہا: اگر چھوڑنے کے بعد روٹی کھالے یا پیشاب کرلے تو نہیں کھایا جائے گا، اور اگر وہ شکار سے دائیں یا بائیں جانب مڑ جائے یا شکار کی تلاش کے علاوہ کسی اور چیز میں مشغول ہو جائے اور اگر وہ اپنے طریقہ سے نرم پڑ جائے پھر اس کا پیچھا کرے اور اسے پکڑ لے تو نہیں کھایا جائے گا، الا یہ کہ ازسرنو اس جانور کو بھیجے، یا یہ کہ اس کا مالک اسے روکے اور اللہ کا نام لے اس صورت میں جس میں ڈانٹنے کا احتمال ہو اور وہ رک جائے، برخلاف اس صورت کے جب وہ چھپ جائے اور روپوش ہو جائے، جیسا کہ چیتا حیلہ کے طور پر چھپ جاتا ہے نہ کہ آرام کی غرض سے تو اس صورت میں نئے سرے سے ارسال کی ضرورت نہیں ہوگی (۲)۔

اور اسی کے قریب وہ صورت ہے جسے مالکیہ نے ذکر کیا ہے، چنانچہ ان حضرات نے جارح کی شرائط میں کہا: وہ شکار کی طرف سے واپس نہیں لوٹے، اور اگر وہ بالکلیہ لوٹ جائے تو نہیں کھایا جائے گا،

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۹۹-۴۰۲، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۵، کشاف القناع ۶/ ۲۲۴۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۹۹۔

اور اسی طرح اگر وہ دوسرے شکار یا اس کے کھانے میں مشغول ہوجائے[۱]۔

مواق نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے، چنانچہ کہا: اگر کوئی شخص اپنے کتے یا باز کو شکار پر چھوڑے اور وہ تھوڑی دیر اسے تلاش کرے، پھر تلاش چھوڑ کر واپس آجائے پھر پلٹ کر جائے اور اسے مار ڈالے تو اگر وہ اسے دائیں اور بائیں طرف تلاش کرنے والے کی طرح ہو اور وہ اس کی تلاش میں ہو تو وہ ارسال اول کے حکم میں ہوگا اور اگر وہ مردار کے لئے رک گیا یا کتے کو سونگھا یا باز اس سے عاجز ہو کر گر جائے پھر وہ دونوں شکار کو دیکھیں اور اسے شکار کرلیں تو وہ از سرنو چھوڑے بغیر نہیں کھایا جائے گا[۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر کتے کو کسی شکار پر بھیجے اور وہ دوسرے کی طرف مڑ جائے، اگرچہ ارسال کی جہت کے علاوہ کی طرف ہو، پھر وہ شکار پالے اور شکار مرجائے تو حلال ہوگا، کیونکہ ترک عدول کا اسے مکلّف بنانا دشوار ہے[۳]۔

شکار کے لئے کتے کو کرایہ پر لینا:

۴۳- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق شکار کے لئے کتے کو کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے، اور حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے، جیسا کہ امام احمد نے صراحت کی ہے۔

حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس سے مطلوب منفعت کا حاصل کرنا قدرت میں نہیں ہے، کیونکہ کتے کو شکار کرنے پر مجبور کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا وہ منفعت جس پر عقد ہوا ہے کرایہ دار کے حق میں اس کا حاصل کرنا ممکن نہیں ہے۔

شافعیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ کتے کی ذات کی کوئی قیمت نہیں ہے، لہذا اس کی منفعت کی بھی کوئی قیمت نہیں ہوگی۔

حنابلہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ کتا ایسا جانور ہے جس کی خرید و فروخت اس کی خباثت کی وجہ سے حرام ہے، لہذا اس کو کرایہ پر دینا بھی حرام ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اس سے انتفاع کا مباح ہونا اس کی بیع کو مباح نہیں بناتا ہے تو اس کے اجارہ کو بھی مباح نہیں بنا سکے گا، اور اس لئے بھی کہ غصب کی صورت میں اس کی منفعت کا ضمان واجب نہیں ہوتا ہے، لہذا اجارہ کی صورت میں اس کا عوض لینا جائز نہیں ہوگا[۱]۔

کتے کی کاٹی ہوئی جگہ کا حکم اور شکار میں اس کے منہ کا اثر:

۴۴- شافعیہ نے صراحت کی ہے (اور یہی حنابلہ کے نزدیک ایک روایت ہے) کہ کتے کی کاٹی ہوئی جگہ ناپاک ہے[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ وہ معاف نہیں ہے جیسا کہ اس کا برتن میں منہ ڈالنا معاف نہیں ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ ضرورت کی بنیاد پر معاف ہے۔

شربینی الخطیب نے کہا: پہلے قول کے مطابق اصح یہ ہے کہ دوسری چیز کی طرح کتے کی کاٹی ہوئی جگہ کو سات مرتبہ پانی سے دھونا اور ان میں سے ایک مرتبہ مٹی سے مانجھنا کافی ہوگا، اور یہ واجب نہیں ہوگا کہ کاٹی ہوئی جگہ کو کاٹ کر پھینک دیا جائے، کیونکہ ایسا کرنا منقول نہیں ہے۔

---

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۱۸۲۔
(۲) المواق بہامش الحطاب ۳ر۲۱۶۔
(۳) مغنی المحتاج ۴ر۲۷۷۔

(۱) البدائع ۴ر۱۸۹، بدایۃ المجتہد ۲ر۲۴۵، مغنی المحتاج ۲ر۲۳۵، المغنی ۴ر۲۷۹-۲۸۰ طبع الریاض۔
(۲) مغنی المحتاج ۴ر۲۶۷، المغنی لابن قدامہ ۸ر۵۴۶۔

دوم: کاٹ کر پھینکنا واجب ہوگا دھونا کافی نہیں ہوگا، کیونکہ جگہ اس کے لعاب کو جذب کرتی ہے، لہٰذا اس میں پانی سرایت نہیں کرے گا[1]۔

ابن قدامہ نے کہا: کتے کے منھ کے اثر کو دھونا واجب ہوگا، کیونکہ اس کی نجاست ثابت ہے، لہٰذا جس چیز کو وہ لگے اسے دھونا واجب ہوگا جیسا کہ اس کا پیشاب ہے[2]۔

مالکیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کی دوسری روایت ہے، یہ ہے کہ کتے کی کاٹی ہوئی جگہ پاک ہے، اور اس کا دھونا واجب نہیں ہوگا، ابن جزی نے کہا: کتے کا دانت جس جگہ لگا ہوا سے کھایا جائے گا، کیونکہ وہ راجح مذہب میں پاک ہے[3]۔

ابن قدامہ نے اس روایت کی بنا پر کتے کے کاٹنے کی جگہ کے دھونے کے عدم وجوب کی علت یہ بیان کی ہے کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے اس کے کھانے کا حکم دیا ہے، اور اس کے دھونے کا حکم نہیں دیا ہے[4]۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی، لیکن ان حضرات کے نزدیک مفتی بہ یہ ہے: کتا نجس العین نہیں ہے، بلکہ اس کی نجاست اس کے گوشت اور اس کے خون کی نجاست کی وجہ سے ہے، اور زندہ ہونے کی حالت میں نجاست کا حکم ظاہر نہیں ہوگا، جیسا کہ ابن عابدین نے کہا ہے[5]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۶۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۱۸۴۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۶۔

(۵) ابن عابدین، الدر المختار ۱/ ۱۳۹۔

شکار میں شریک ہونا:

۴۵- اشتراک یا تو شکار کرنے والوں میں ہوگا، یعنی دو یا اس سے زیادہ آدمی تیر پھینکنے یا شکار پر شکاری جانور کو چھوڑنے میں شریک ہوں، یا شرکت آلہ صید میں ہوگی بایں طور کہ شکار تیر اور گولی کے ذریعہ مثلاً شکار کیا جائے، یا دو کتوں وغیرہ کے ذریعہ، اور ان دونوں صورتوں کا بیان حسب ذیل ہے:

اول: شکار کرنے والوں کا شریک ہونا:

الف- شکار کے اہل اور غیر اہل کا شریک ہونا:

۴۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر شکار میں ایسا شخص جس کا شکار حلال ہوتا ہے، جیسے مسلمان اور نصرانی ایسے شخص کے ساتھ شریک ہو جس کا شکار حلال نہیں ہے، جیسے مجوسی یا بت پرست تو شکار حرام ہوگا، اسے نہیں کھایا جائے گا، اور یہ اس قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے ہے: حرمت کے پہلو کو حلت کے پہلو پر غلبہ دیا جاتا ہے[1]۔

اس بنیاد پر اگر کوئی مجوسی کسی مسلمان کے ساتھ شریک ہوجائے، جیسے دونوں شکار پر تیر پھینکیں، یا اس پر شکاری جانور کو چھوڑیں تو شکار حرام ہوگا، کیونکہ اس کے قتل میں اس کو حلال کرنے والے اور حرام کرنے والے دونوں جمع ہوگئے ہیں، لہٰذا ہم تحریم کو غلبہ دیں گے، جیسے ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم کے اختلاط سے پیدا ہونے والا بچہ، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام الحلال"**[2] (جب

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۵۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۶، کشاف القناع ۶/ ۲۱۷-۲۱۸۔

(۲) حدیث: "ما اجتمع الحلال والحرام......" کو عجلونی نے کشف الخفاء (۲/ ۲۳۶) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ: ابن السبکی نے الاشباہ والنظائر میں

بھی حلال وحرام جمع ہوتے ہیں تو حرام کو حلال پر غلبہ حاصل ہوتا ہے)،اوراس لئے بھی کہ حرام کو چھوڑنا واجب ہے جبکہ حلال کا چھوڑنا جائز ہے، پس احتیاط چھوڑنے میں ہے[1]۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ شکار ان دونوں کے تیر یا ان دونوں کے کتوں سے مرے اوراس حالت میں حکم الگ الگ نہیں ہوگا، خواہ ان دونوں کا تیر اس پر ایک ساتھ لگے یا ان میں سے ایک کا تیر دوسرے سے پہلے لگے۔

لیکن اگر وہ دونوں دونوں کتوں یا دونوں تیر کو شکار پر چھوڑیں اور مسلمان کا آلہ سبقت کرکے اسے قتل کردے یا اسے مذبوح کی حرکت میں پہنچا دے[2]، پھر مجوسی کا کتا یا اس کا تیر پہنچے تو وہ حلال ہوگا، اور مجوسی کی طرف سے پایا جانے والا عمل نقصان دہ نہیں ہوگا[3]۔

بہوتی نے کہا: اگر چہ دوسرا زخم (یعنی جو مجوسی کی طرف سے ہے) موت تک پہنچانے والا ہو، کیونکہ اباحت پہلے کے ذریعہ حاصل ہوچکی ہے، لہذا اس میں دوسرا مؤثر نہیں ہوگا[4]۔

اگر اسے مجوسی کا کتا مسلمان کے کتے کی طرف لوٹا دے اور وہ اسے قتل کردے تو وہ بھی حلال ہوگا، جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی

= البیہقی کے حوالہ سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ: اسے جابر جعفی نے ابن مسعود سے نقل کیا ہے، اوراس میں ضعف اور انقطاع ہے، اور زیلعی عراقی نے تخریج منہاج الاصول میں کہا ہے کہ: اس کی کوئی اصل نہیں ہے، اور ابن مفلح نے اسے اپنی کتاب الاصول میں ''فیما لا اصل لہ'' کے تحت شروع میں داخل کیا ہے۔

(۱) سابقہ مرجع، التعلیل الزیلعی ۶/ ۴۷۔

(۲) اور حنابلہ نے نے اس کی تعبیر ''جرح موحی'' سے کی ہے، کشاف القناع ۶/ ۲۱۷

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۶۔

(۴) کشاف القناع ۶/ ۲۱۷۔

صراحت کی ہے، اور اگر مجوسی اپنا تیر پھینکے اور تیر شکار کو لوٹا دے پھر اسے مسلمان کا تیر لگے اور اسے قتل کردے تو وہ حلال ہوجائے گا، کیونکہ تنہا مسلمان نے اسے قتل کیا ہے، لیکن حنفیہ نے مجوسی کے کتے کے لوٹانے کی صورت میں کہا ہے کہ کراہت کے ساتھ حلال ہوگا[1]۔

لیکن اگر مجوسی کا آلہ سبقت کرکے اسے قتل کردے یا اسے مذبوح کی حرکت تک پہنچا دے یا ان میں سے کوئی سبقت نہ کرے اور اسے ایک ساتھ زخمی کردیں اور ان دونوں کی وجہ سے ہلاکت ہو یا اس کا علم نہ ہوسکے یا ان دونوں آگے پیچھے اس کو زخمی کریں، لیکن ان میں سے کوئی قتل (تذفیف) نہ کرے[2] اور وہ ان دونوں کی وجہ سے ہلاک ہو تو شکار حرام ہوگا، اس لئے تحریم کو غلبہ دیا جائے گا[3]۔

ب- شکار کے اہل کا اپنے جیسے کے ساتھ شریک ہونا:

۷۴- اگر تیراندازی یا شکار کرنے میں وہ شخص جو شکار کا اہل ہوا اپنے ہی جیسے آدمی کے ساتھ شریک ہو، جیسے دو مسلمان، یا دو نصرانی یا ایک مسلمان اور ایک نصرانی تو اس کی چند صورتیں ہوں گی:

پہلی صورت: اگر دونوں ایک ساتھ تیر پھینکیں اور دونوں نشانہ پر پہنچے اور اس کو قتل کردے تو شکار حلال ہوگا، جیسا کہ اگر وہ دونوں اس کے ذبح کرنے میں شریک ہوں، اور شکار ان دونوں کے مابین نصف نصف ہوگا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[4]۔

دوسری صورت: اگر دونوں ایک ساتھ اسے زخمی کریں اور اس کو

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۵۴، کشاف القناع ۶/ ۲۱۷۔

(۲) تذفیف، حلقوم اور مری یا ان میں سے ایک کو کاٹ کر یا اس کی آنت وغیرہ کو نکال کر قتل کرنا ہے۔

(۳) البدائع ۵/ ۵۶، الزیلعی ۶/ ۵۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶/ ۲۱۷۔

(۴) الزیلعی ۶/ ۶۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۸۱، کشاف القناع ۶/ ۲۱۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۲۔

اپاہج کردیں اوران میں سے کسی کا زخم جلدی موت تک پہنچانے والا نہ ہو، پھر شکار دونوں کے زخم کے سبب مرجائے تو وہ حلال ہوگا اور دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔

تیسری صورت: اگر ان میں سے ایک کا زخم موت تک پہنچانے والا ہو اور دوسرے کا موت تک پہنچانے والا نہ ہو اور اس جیسا زندہ نہیں رہتا ہو تو شکار موت تک پہنچانے والا زخم والے کا ہوگا، کیونکہ اس میں وہ تنہا ہے۔

چوتھی صورت: اگر دونوں تیر پھینکیں اور وہ دونوں آگے پیچھے شکار کو لگیں اور دوسرا موت تک پہنچا دے یا اپاہج کردے ان میں سے پہلا نہیں، بایں طور کہ اس کی طرف سے ہلاک کرنا یا اپاہج بنانا نہ پایا جائے تو وہ حلال ہوگا، اور شکار دوسرے کا ہوگا، کیونکہ اسی کا زخم اس کے امتناع یا اس کے قتل کرنے میں موثر ہے، اور اس کے لئے پہلے شخص پر اس کے زخم کی وجہ سے کچھ نہیں ہوگا، کیونکہ اس وقت شکار مباح تھا، اور یہ صورت فی الجملہ متفق علیہ ہے[(۱)]۔

پانچویں صورت: اگر دونوں آگے پیچھے تیر پھینکیں اور پہلا اس کو شدید زخمی کردے پھر اسے دوسرا تیر مارے اور اسے قتل کردے تو وہ حرام ہوگا، اور دوسرا پہلے کے لئے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور پہلے کے زخم کی وجہ سے جو نقص ہوگیا ہے قیمت میں اتنا کم ہوجائے گا، اور حرام ہونا اس لئے ہے کہ جب اسے پہلے نے شدید زخمی کردیا تو وہ اپنا بچاؤ کرنے کے لائق نہیں رہا، اور اس پر اختیاری ذبح کی قدرت حاصل ہوگئی، اور اسے ذبح نہیں کیا گیا اور دوسرا شخص اسے قتل کرنے والا ہوگا، لہذا حرام ہوگا۔

یہ اس وقت ہے جبکہ وہ ایسی حالت میں ہو کہ پہلے زخم سے سالم ہو، کیونکہ اس کی موت دوسرے کی طرف منسوب ہوگی۔

لیکن اگر وہ شکار مذبوح کی حیات کی صورت میں زندہ ہو تو وہ حلال ہوگا، اور پہلے کی ملکیت قرار پائے گا، کیونکہ اس کی موت کو دوسرے تیر مارنے کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا، لہذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

حرمت کی حالت میں دوسرے شخص کا پہلے کے لئے ضامن ہونا اس لئے ہے کہ اس نے دوسرے کے مملوک شکار کو تلف کیا ہے، کیونکہ شدید زخمی کرنے کی وجہ سے وہ اس کا مالک ہوگیا، لہذا اس نے جو تلف کیا ہے اس کی قیمت اس پر لازم ہوگی[(۱)]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر پہلا اپاہج کردے پھر دوسرا حلقوم اور سانس کی نالی کاٹ کر اسے ہلاک کردے تو وہ حلال ہوگا، اور اگر ان دونوں کو کاٹے بغیر اسے ہلاک کردے یا ہلاک نہ کرے اور دونوں زخموں کی وجہ سے وہ مرجائے تو وہ حرام ہوگا، پہلا اس لئے کہ اس پر قدرت ہے بغیر ذبح کے حلال نہیں ہوتا ہے، اور دوسرا اس لئے کہ حلال کرنے والے اور حرام کرنے والے دونوں جمع ہوگئے ہیں، جیسا کہ اگر اس میں مسلمان اور مجوسی شریک ہوجائے، اور دونوں صورتوں میں دوسرا شخص پہلے کے لئے ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کی ملکیت کو فاسد کردیا ہے[(۲)]۔

شافعیہ کے نزدیک ترتیب اور معیت میں اعتبار پہنچنے کا ہے، اور یہی حنابلہ کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے، اور یہی حنفیہ میں سے زفر کا قول ہے، تیر پھینکنے کی ابتداء کا اعتبار نہیں ہوگا، اسی طرح اس پر قدرت کے ہونے یا نہ ہونے میں نشانہ کی حالت کا اعتبار ہوگا، لہذا اگر ایسے جانور پر تیر پھینکے یا کتا چھوڑے جس پر قدرت نہ ہو پھر پر وہ اس تک اس

---

(۱) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۶/ ۶۰-۶۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۸۱-۲۸۲، کشاف القناع ۶/ ۲۱۵، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۳۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۸۱۔

وقت پہنچے جب اس پر قدرت ہوجائے، تو وہ موضع ذبح کو زخمی کئے بغیر حلال نہیں ہوگا، اور اگر اس کی طرف اس حال میں تیر پھینکے کہ اس پر قدرت ہو پھر وہ اس کو اس وقت لگے جب اس پر قدرت نہ ہو تو ان کے نزدیک مطلقاً حلال ہوگا[1]۔

امام زفرؒ کے علاوہ حنفیہ نے کہا: حلت اور ضمان کے حق میں تیر پھینکنے کا وقت معتبر ہے، کیونکہ شکار کی طرف تیر پھینکنا مباح ہے، لہذا وہ وجوب ضمان کا سبب نہیں ہوگا، اور نہ اس کے بعد وہ موجب ہوگا، اور حلت اس کے فعل سے ہوگی جو کہ تیر پھینکنا اور جارح چھوڑنا ہے، لہذا اس کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا، لیکن ملکیت کے سلسلہ میں زخمی کرنے کا وقت معتبر ہوگا، کیونکہ اسی سے ملکیت ثابت ہوتی ہے[2]، اور اسی بنیاد پر شکار حلال ہوتا ہے، اور درج ذیل صورتوں میں جمہور حنفیہ کے نزدیک پہلے کی ملکیت قرار پائے گی۔

- اگر دونوں ایک ساتھ شکار پر تیر چلائیں تو ان میں سے ایک دوسرے سے پہلے اسے لگے اور اسے شدید زخمی کردے یا پھر دوسرا لگے اور وہ مرجائے۔

- ان میں ایک پہلے تیر چلائے اور پہلے کے پہنچنے سے قبل دوسرا اس کی طرف تیر پھینکے یا اس کے پہنچنے کے بعد شدید زخمی کرنے سے قبل تیر پھینکے اور پہلا اسے لگے اور اسے زخمی کردے۔

- دونوں ایک ساتھ تیر چلائیں اور اسے پہلا شدید زخمی کردے پھر اسے دوسرا لگے اور اسے قتل کردے۔

تو ان تمام صورتوں میں شکار حلال ہوگا اور پہلے کی ملکیت ہوگا، حلال اس لئے ہوگا کہ تیر پھینکنے کے وقت شکار پر قدرت نہیں تھی، اور ملکیت اس لئے کہ شدید زخمی کرنا پہلے کے فعل سے ہوا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۸۲، کشاف القناع ۶/ ۲۱۹، الزیلعی ۶/ ۶۱۔
(۲) تبیین الحقائق شرح الکنز ۶/ ۶۱۔

امام زفر نے کہا: (اور یہی شافعیہ اور حنابلہ کے کلام کا تقاضا ہے) کہ اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا، کیونکہ شکار دوسرے تیر کے پہنچنے کے وقت بھاگنے کے لائق نہیں تھا، لہذا اضطراری ذبح کے ذریعہ حلال نہیں ہوگا، تو یہ ایسا ہوگا کہ اگر دوسرے نے اس پر پہلے کے زخمی کرنے کے بعد تیر مارے[1]۔

۴۸ - اور اس جگہ دوسری صورتیں ہیں جنہیں بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

- شافعیہ نے کہا: اگر یہ معلوم نہ ہو کہ ہلاک کرنا یا اپاہج بنانا ان دونوں کی طرف سے پایا گیا یا ان میں سے ایک کی طرف سے تو شکار ان دونوں کا ہوگا، اس لئے کہ کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے، اور شبہ سے بچنے کے لئے مسنون ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی سے اپنے حق میں حلال کرالے[2]۔

اس کی نظیر وہ ہے جسے حنابلہ نے عبارت کے اختلاف کے ساتھ کہا ہے، بہوتی نے کہا: اگر ان میں سے ایک کا نشانہ اس کے ساتھی کے بعد لگے اور دونوں اسے مردہ پائیں، اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ پہلے زخم کے بعد وہ بھاگنے کے لائق تھا یا نہیں؟ تو وہ حلال ہوگا، کیونکہ اصل اس کا بھاگنے کے لائق باقی رہنا ہے، اور اس کی ملکیت ان دونوں کے مابین مشترک ہوگی، کیونکہ ان میں سے ایک کے ساتھ اس کو خاص کرنا ترجیح بلا مرجح ہوگا[3]۔

حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر ان دونوں میں سے ہر ایک نے یہ کہے: میں نے اسے زخمی کیا پھر تم نے اسے قتل کیا اور ہلاک کرنا اور اپاہج بنانا معلوم نہ ہو تو وہ حرام ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک

(۱) الزیلعی ۶/ ۶۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۱۔
(۳) کشاف القناع ۶/ ۲۱۵۔

نے اس کے حرام ہونے کا اقرار کرلیا ہے، اور ضمان کے لئے ان دونوں سے حلف لیا جائے گا[1]۔

دوم: آلہ صید میں شریک ہونا:

۴۹- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر شکار میں ایسے دو آلہ یا دو سبب شریک ہوں، ان میں سے ایک سے شکار مباح ہوتا ہو اور دوسرے سے حرام ہوتا ہو تو شکار حرام ہوجائے گا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ اگر حلال وحرام جمع ہوں تو حرمت کے پہلو کو غلبہ دیا جاتا ہے، تاکہ رسول اللہ ﷺ کے اس قول پر عمل ہوسکے: "**ماا جتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام الحلال**"[2] (جب بھی حلال وحرام جمع ہوں تو حرام کو حلال پر غلبہ حاصل ہوگا)، یا احتیاطاً ایسا کیا جائے جیسا کہ فقہاء نے کہا ہے:

پس اگر مسلمان یا کتابی اپنے کتے کے ساتھ دوسرا کتا پائے جس کا حال اسے معلوم نہ ہو کہ اس پر بسم اللہ کہا گیا ہے یا نہیں؟ اور کیا وہ اپنے طور پر چھوٹ کر آ گیا ہے یا اسے کسی شخص نے بھیجا ہے؟ اور کیا اسے بھیجنے والا شکار کا اہل ہے یا نہیں؟ تو وہ شکار مباح نہیں ہوگا، چاہے اسے اس کا علم ہو کہ دونوں کتوں نے اسے الگ ایک ساتھ قتل کیا ہے یا قتل کرنے والے کا علم نہ ہو یا اس کا علم ہو کہ مجہول ہی نے اسے قتل کیا ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن وجدت مع كلبک أو كلابک كلبا غيره فخشيت أن يكون أخذه معه، وقد قتله فلا تاكل، فإنما ذكرت اسم الله على كلبک ولم تذكره على غيره**"[1] (اگر تم اپنے کتوں کے ساتھ دوسرے کتے کو پاؤ، اور تمہیں اندیشہ ہو کہ اس نے اس کے ساتھ شکار کو پکڑا ہو اور اس نے اسے قتل کر دیا ہو تو مت کھاؤ، کیونکہ تم نے اللہ کا نام صرف اپنے کتے پر لیا ہے، اور دوسرے پر تم نے اللہ کا نام نہیں لیا ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ ممانعت کو اباحت پر غلبہ دیا جائے گا۔

شکار پر مرتب ہونے والا اثر:

۵۰- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر شکار کرنا ان شرائط کے ساتھ جنہیں ہم نے ذکر کیا ہے مکمل ہوجائے تو اس کی وجہ سے شکار کرنے والا شکار کئے ہوئے جانور کا مالک ہوگا، اس لئے کہ اس پر اس کا قبضہ ہوگیا یا اس نے موت تک پہنچانے والا زخم لگایا، یا اس نے اس کو اپاہج کر دیا اور پر توڑ دیا کہ اب وہ اڑنے اور بھاگنے دونوں سے عاجز ہوگیا، اگر وہ ایسا جانور ہو کہ ان دونوں کے ذریعہ اپنی حفاظت کرتا ہو، ورنہ اس چیز کے باطل کرنے کی وجہ سے ہوگا جس سے وہ اپنا بچاؤ کرتا ہو، یا اس کے جال میں گرا ہے جسے شکار کے لئے نصب کیا تھا، یا اسے ایسی تنگ جگہ میں پہنچا دیا جس سے وہ علاحدہ نہیں ہوسکتا ہے، جیسے خشکی کے شکار کو گھر میں داخل کر دینا یا مچھلی کو چھوٹے تالاب یا چھوٹے حوض وغیرہ میں محبوس کر دینا، اور یہ حکم فی الجملہ ہے، اور اس کا بیان درج ذیل ہے:

---

(۱) سابقہ مرجع۔

(۲) حدیث "ما اجتمع الحلال والحرام......" کی تخریج فقرہ نمبر ۴۶ میں گذر چکی ہے۔

(۱) الحطاب ۳/ ۲۱۸، القوانین الفقہیہ ص ۱۸۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۷- ۲۷۸، کشاف القناع ۶/ ۲۱۸، حدیث "إن وجدت مع كلبک أو كلابک......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۵۹۹) اور مسلم (۳/ ۱۵۳۰) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

الف-شکار پر قبضہ کرنا:

۵۱-فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ حرم کے علاوہ کے شکار کا شکار کرنے والا اس پر قبضہ کرنے کی وجہ سے مالک ہوجائے گا، جیسا کہ اس کے ذریعہ شافعیہ اور حنابلہ نے تعبیر کی ہے، یا استیلاء حقیقی کی وجہ سے، جیسا کہ یہ حنفیہ کی تعبیر ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس پر دوسرے کی ملکیت کا نشان نہ ہو، جیسے رنگین ہونا یا پر کٹا ہوا ہونا یا بالی کا ہونا یا اس جیسی کوئی اور علامت ہو (۱)۔

قبضہ کرنے میں یہ شرط نہیں ہے کہ اس کا مالک بننے کا ارادہ کرے، یہاں تک کہ اگر اس کو پکڑے تا کہ اسے دیکھے تو اس کا مالک ہوجائے گا کیونکہ وہ مباح ہے، لہذا دوسرے تمام مباحات کی طرح اس پر قبضہ کرنے کی وجہ سے مالک ہوجائے گا، محض دیکھنے کی وجہ سے مالک نہیں ہوگا، اور مالکیہ نے اس کی تعبیر (مبادر) کے لفظ سے کی ہے، چنانچہ کہا: اور مبادر شکار کا مالک ہوگا (۲)۔

ب-جان لیوا زخم لگانا:

۵۲-فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر شکار کرنے والا تیر یا کتا وغیرہ بھیج کر جان لیوا زخم لگائے تو وہ اس کا ملک ہوجائے گا اگر چہ اس پر حقیقتاً قبضہ نہ کرے، کیونکہ اسے استیلاء حکمی سمجھا جائے گا (۳) لیکن اس

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۵۶، رد المحتار مع الدر المختار ۵/ ۲۹۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۳-۱۸۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۸، المجموع شرح المہذب ۹/ ۱۲۹-۱۳۱، کشاف القناع ۶/ ۲۲۳-۲۲۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۲-۵۶۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵/ ۲۹۸-۲۹۹، جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۲۱۴، مواہب الجلیل ۳/ ۲۲۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۸، کشاف القناع ۶/ ۲۲۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۳-۵۶۴۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۹۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۸، کشاف القناع ۶/ ۲۲۵۔

حالت میں یہ شرط ہے کہ شکار کرنے والا اپنے فعل سے شکار کرنے کا ارادہ کرے، پس اگر وہ تیر یا شکاری جانور کو کھیل کود کے لئے چھوڑے، یا پالتو جانور پر مثلاً چھوڑے اور وہ کسی شکار کو لگ جائے اور اسے ہلاک کردے تو حلال نہیں ہوگا، اور نہ وہ مالک ہوگا (۱)۔

ج-کاری زخم لگانا:

۵۳-اس سے مراد وہ زخم ہے جو شکار کو روک دیتا ہے، اور شکار اپنی حفاظت کے لائق نہیں رہتا ہے، اگر چہ اس کے قتل میں جلدی نہیں کرتا ہے، لہذا اگر کسی شکار کو کاری زخم لگادے یا مثلاً پرندے کا بازو یا ہرن کا پاؤں توڑ دے اس طرح کہ وہ اڑنے یا دوڑنے سے عاجز ہوجائے تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اور اگر زخمی ہونے کے بعد شکار اٹھ جائے، اور چلے مگر اپنی حفاظت کے لائق نہ ہو، اور زخمی کرنے والے کے علاوہ کوئی دوسرا اس کو پکڑ لے تو اس پر اس کو واپس کرنا لازم ہوگا (۲)۔

د-پھندا یا جال نصب کرنا:

۵۴-اگر شکار کے لئے پھندا یا جال نصب کرے اور اس میں کوئی شکار پھنس جائے تو وہ اس کا مالک ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ یہ استیلاء حکمی ہے، اور اس لئے کہ اس نے اپنے آلہ کے ذریعہ اسے روکا ہے تو یہ اپنے تیر کے ذریعہ روکنے کے مشابہ ہوگا۔

اگر اسے جال نے نہ روک سکے بلکہ وہ اس سے فوراً یا کچھ دیر بعد چھوٹ جائے تو وہ اس کا مالک نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اسے نہیں

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۰۰-۳۰۳، الشرح الصغیر ۲/ ۱۶۱-۱۶۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۷، کشاف القناع ۶/ ۲۲۵، المغنی ۸/ ۵۴۲-۵۴۵۔

(۲) سابقہ مراجع، الزیلعی ۶/ ۶۱، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۳۔

روکا ہے، اور اگر وہ جال کے ساتھ اس طرح چل رہا ہو کہ اس سے اپنی حفاظت پر قادر نہ ہو تو وہ جال والے کا ہوگا، ورنہ اگر وہ اپنی حفاظت و بچاؤ پر قادر ہو تو وہ پکڑنے والے کا ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس حالت میں مالک بننے کے لئے شکار کرنے کے ارادہ کی قید لگائی ہے، لہذا محض جال یا پھندا نصب کرنا کافی نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اسے شکار کے لئے نصب کرنے کا ارادہ کرے[(۱)]۔

حنفیہ نے شکار کے لئے بنائی ہوئی چیز مثلاً جال اور شکار کے لئے نہ بنائی ہوئی چیز مثلاً خیمہ کے درمیان فرق کیا ہے، پس پہلی صورت میں ان حضرات نے نیت کی شرط نہیں لگائی ہے، اور دوسری صورت میں اس کی شرط لگائی ہے، ابن عابدین نے کہا: استیلاء حکمی اس چیز کے استعمال سے حاصل ہوگا جو شکار کرنے کے لئے بنائی گئی ہو، یہاں تک کہ اگر کوئی جال نصب کرے اور اس میں کوئی شکار پھنس جائے تو اس کا مالک قرار پائے گا، اس سے شکار کرنے کا ارادہ کیا ہو یا نہیں، پس اگر اسے خشک کرنے کی غرض سے نصب کرے تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اور اگر خیمہ نصب کرے اور شکار کا ارادہ کرے تو اس کا مالک ہوجائے گا ورنہ نہیں، کیونکہ یہ شکار کے لئے نہیں بنایا گیا ہے[(۲)]۔

ھ- شکار کو ایسی تنگ جگہ میں داخل کرنا جس سے وہ رہا نہ ہوسکے:

۵۵- اگر شکار کرنے والا شکار کو ایسی تنگ جگہ میں داخل کرے جس سے وہ رہا ہونے پر قدرت نہ رکھے، جیسے وہ گھر جس کی کھڑکیاں بند کردی گئی ہوں، یا مچھلی کو چھوٹے حوض میں داخل کردے، پھر اس کے منھ کو بند کردے، بایں طور کہ جو چیز اس میں ہو اسے بغیر جال یا تیر کے ہاتھ سے پکڑ ناممکن ہو، تو اس پر استیلاء کے پائے جانے کی وجہ سے وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اور اگر حوض اتنا بڑا ہو کہ اس میں جو چیز ہو اسے بغیر مشقت اور تکان کے یا پانی میں جال ڈالے بغیر پکڑنا ممکن نہ ہو تو اس کی وجہ سے وہ مالک نہیں ہوگا[(۱)]۔

لیکن شافعیہ نے کہا: وہ اس کا دوسرے کی بہ نسبت زیادہ مستحق ہوگا، لہذا دوسرا شخص اس کی اجازت کے بغیر اس کا شکار نہیں کرے گا[(۲)]۔

و- شکار کا شکاری کے علاوہ کی ملکیت میں گرجانا:

۵۶- اگر کسی قوم کے گھر کے درخت پر پرندہ کو تیر مارے اور اسے ان کے گھر میں گرادے یا شکار کو کسی قوم کے گھر میں بھگادے اور وہ لوگ اسے پکڑ لیں تو یہ تیر پھینکنے والے اور بھگانے والے کی ملکیت ہوگی نہ کہ گھر کے مالکان کی، جیسا کہ مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، برخلاف اس صورت کے کہ اگر وہ کسی شکار کو تیر مارے اور وہ اسے لگ جائے اور وہ شکار اپنی حفاظت کے لائق باقی رہے اور کسی انسان کے گھر میں داخل ہوجائے اور وہ اسے پکڑ لے تو وہ پکڑنے والے کا ہوگا، کیونکہ پہلا شخص اس کا مالک نہیں ہوا، اس لئے کہ شکار اپنا بچاؤ کرنے کے لائق ہے تو دوسرا شخص اس کے پکڑنے کی وجہ سے اس کا مالک ہوگا[(۳)]۔

شافعیہ نے کہا: جس جال کو شکار کے لئے نصب کیا ہو اس میں

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۹۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۸-۲۷۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۳، کشاف القناع ۶/ ۲۲۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۹۸۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۹۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۹، کشاف القناع ۶/ ۲۲۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۹۔

(۳) الحطاب وبہامشہ المواق ۳/ ۲۲۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۳۔

شکار کے گرنے سے اس کا مالک ہوجائے گا، اس کو اس کی طرف کسی بھگانے والے نے بھگایا ہو یا نہیں[1]۔

مالکیہ نے کہا: اگر شکار میں پھندا والے کے ساتھ بھگانے والا شریک ہو اور بھگانے والا اس میں شکار کو پھنسانے کا ارادہ کرے اور اگر وہ دونوں نہیں ہوتے تو شکار پھندا میں نہیں پھنستا تو ان دونوں کے فعل کے اعتبار سے اس میں شرکت ہوگی، یعنی پھندا نصب کرنے اور شکار کو بھگانے کے اعتبار سے شرکت ہوگی، لہذا اگر بھگانے والے کی اجرت دو درہم ہو اور پھندے کی اجرت ایک درہم تو بھگانے والے کے لئے دو تہائی اور پھندا والے کے لئے ایک تہائی ہوگا۔

اگر بھگانے والا شکار کو پھندا میں پھنسانے کا قصد نہ کرے اور شکار سے ناامید ہوجائے پھر وہ اس میں پھنس جائے تو پھندے والا اس کا مالک ہوگا اور بھگانے والے کو کچھ نہیں ملے گا، اور اگر بھگانے والا اسے بغیر پھندا کے پکڑنے پر قادر ہوجائے، پھر اللہ کی قدرت سے وہ پھندا میں پھنس جائے (اس کا قصد ہو یا اس کا قصد نہ ہو) تو وہ خاص طور پر بھگانے والے کا ہوگا، اور اس پر پھندے والے کے لئے کچھ واجب نہیں ہوگا۔

دسوقی نے کہا: ہاں اگر بھگانے والا اسے اس میں اپنے نفس کو تکان سے راحت پہنچانے کی غرض سے پھنسانے کا ارادہ کرے تو اس پر پھندے والے کے لئے پھندے کی اجرت لازم ہوگی[2]۔

شکار کا مالک بننے سے متعلق جزئیات:

۵۷ - اول - اگر کشتی میں مچھلی کود جائے اور وہ کسی انسان کی گود میں آجائے تو وہ اس کی ہوگی، کشتی والے کی نہیں ہوگی، کیونکہ مچھلی پر اس کا قبضہ کشتی والے کے قبضہ سے زیادہ خاص ہے، کیونکہ کشتی کے قبضہ میں یہ شخص اور اس کے علاوہ دوسرے بھی داخل ہیں، اور اس شخص سے قبضہ میں دوسرا کوئی شامل نہیں ہے، اور خاص عام پر مقدم ہوتا ہے[1]۔

اگر وہ کشتی کے اندر گر جائے، تو یہ کشتی کے مالک کی ہوگی، کیونکہ کشتی اس کی ملکیت ہے، اور اس پر اس کا قبضہ ہے، پس جو مباح چیز اس میں حاصل ہو، وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا۔

حنابلہ نے مزید کہا ہے کہ: اگر مچھلی شکار کے مقصد سے کسی انسان کے فعل کی وجہ سے کود ے، جیسے وہ شکاری جو رات میں کشتی کے اندر روشنی کرتا ہے، اور گھنٹے جیسی کسی چیز کو بجاتا ہے تاکہ مچھلی کود کر کشتی میں آجائے، تو یہ شکار کرنے والے کی ہوگی نہ کہ اس شخص کی جس کی گود میں گرے، کیونکہ اس نے اس کے ذریعہ اسے روک لیا ہے[2]۔

۵۸ - دوم - اگر شکاری شکار کو روک لے اور اس پر اس کا قبضہ ثابت ہوجائے تو اس کی ملکیت جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک اس کے علاحدہ ہونے سے زائل نہیں ہوگی، جیسے اگر اس کا گھوڑا بدک جائے یا اس کا اونٹ وحشی ہوجائے، شافعیہ نے کہا کہ: چاہے وہ شہر میں گھوم رہا ہو یا جنگل میں وحشی جانور کے ساتھ مل جائے[3]۔

اسی طرح اس کے مالک کے بھیجنے کی وجہ سے اس کی ملکیت شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق زائل نہیں ہوگی، اور یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے، جیسا کہ اگر اپنے اونٹ کو بھیجے، کیونکہ اس

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۸، حاشیۃ القلیوبی مع شرح المحلی ۴/ ۲۴۶۔
(۲) الزیلعی ۶/ ۶۰-۶۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۸۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۲-۲۱۴، کشاف القناع ۶/ ۲۱۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۰۔

(۱) الحطاب نقل عن قرافی ۳/ ۲۲۳، القلیوبی ۴/ ۲۴۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۳-۵۶۴، کشاف القناع ۶/ ۲۲۵-۲۲۶۔
(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۲۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۴۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۳-۵۶۴، کشاف القناع ۶/ ۲۲۶۔

سے قبضہ کا ہٹالینا اس سے ملکیت کے ختم ہونے کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔

شافعیہ کا دوسرا قول اور یہی حنابلہ کے نزدیک ایک احتمال ہے: یہ ہے کہ چھوڑنے والے کی طرف سے اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی، لہذا اس کا شکار کرنا جائز ہوگا، اور یہ اس لئے کہ اصل اباحت ہے، اور ارسال اسے اس کی اصل کی طرف لوٹا دے گا (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک تیسرا قول یہ ہے: اگر اس کے چھوڑنے سے اللہ تعالیٰ کے تقرب کا ارادہ کرے تو اس کی ملکیت زائل ہوجائے گی، ورنہ ارسال کی وجہ سے اس کی ملکیت نہیں زائل ہوگی (۲)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے: شکار ارسال یا اعتاق کی وجہ سے اس کے مالک کی ملکیت سے نہیں نکلتا ہے (۳)۔

ابن عابدین نے کہا: اس میں دو معانی کا احتمال ہے۔

اول: وہ کسی کے پکڑنے سے قبل اس کی ملکیت سے نہیں نکلے گا، اور اگر اسے کوئی اباحت کے بعد پکڑ لے تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا، جیسا کہ "مختارات النوازل" کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے (عبارت یہ ہے) اپنے جانور کو آزاد کردے پھر اسے دوسرا پکڑ لے اور اسے درست کردے تو اس پر مالک کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہوگا، اگر وہ اسے آزاد چھوڑتے وقت یہ کہے: یہ اس شخص کے لئے ہے جو اسے پکڑ لے (۴)۔

دوم: وہ اس کی ملکیت سے مطلقاً نہیں نکلے گا، کیونکہ مجہول کو مالک بنانا مطلقاً صحیح نہیں ہے، مگر یہ کہ معلوم لوگوں کے لئے ہو، اور اباحت کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس کے مالک کی ملکیت میں باقی رہتے ہوئے اس سے انتفاع حلال ہوگا (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک جیسا کہ حطاب کہتے ہیں: اگر شکار اپنے مالک سے بدک جائے اور دوسرا اس کو شکار کرلے تو اس میں دو طریقے ہیں، اگر اس کے مانوس ہونے کے بعد اور وحشی ہونے سے قبل اس کا شکار کرلے تو وہ بالاتفاق پہلے کا ہے، اور اگر اسے وحشی بننے کے بعد شکار کرے تو امام مالک اور ابن القاسم نے کہا: وہ دوسرے کا ہوگا، اور اگر وہ خرید کر اس کا مالک ہو تو وہ پہلے کے لئے ہوگا یا نہیں؟ ابن المواز نے کہا: وہ پہلے کے لئے ہے، اور ابن الکاتب نے کہا: وہ ہر حال میں پہلے کا ہے (۲)۔

۵۹-سوم: کوئی شخص احرام باندھ لے اور اس کے قبضہ میں شکار ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں حسب ذیل تفصیل ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ جو شخص حرم میں داخل ہو یا حل میں احرام باندھے اور اس کے حقیقی قبضہ میں کوئی شکار ہو تو اس کو چھوڑ دینا یا اسے حل میں ودیعت کے طور پر اس طرح بھیجنا کہ وہ ضائع نہ ہو، واجب ہوگا، کیونکہ جانور کو ضائع کرنا حرام ہے۔

اس ارسال کی وجہ سے شکار اس کی ملکیت سے نہیں نکلے گا، پس اسے اس کو حل میں روکنے کی اجازت ہے، اور اس انسان سے لینے کا حق ہے جو اس سے لے، کیونکہ وہ اس کی ملکیت سے نہیں نکلا ہے (۳)۔

مالکیہ نے کہا: محرم پر واجب ہے کہ شکار کو چھوڑ دے اگر احرام سے قبل وہ اس کی ملکیت میں ہو، اور وہ پنجرا یا اس جیسی چیز میں ہو، اس کے قبضہ میں ہو یا اس کے ان رفقاء کے قبضہ میں ہو جو اس کے ساتھ

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۹۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین بہامشہ الدر المختار ۲/ ۲۲۱، فتح القدیر ۳/ ۳۰-۳۱۔
(۴) الدر المختار ۲/ ۲۲۱۔

(۱) ابن عابدین مع الدر المختار ۲/ ۲۲۱۔
(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۲۲۳۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین بہامشہ الدر المختار للحصکفی ۲/ ۲۲۰-۲۲۲۔

ہوں، اور اگر وہ اسے نہ چھوڑے اور وہ تلف ہوجائے تو اس کا ضامن ہوگا، اور اگر اسے چھوڑ دے گا تو اس کی ملکیت سے وہ اس وقت بھی اور بعد میں بھی نکل جائے گا، پھر اگر اسے کوئی اس کے وحشی جانوروں سے ملنے سے پہلے یا اس کے بعد پکڑ لے تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اور اس کے اصل مالک کو اس سے اس کو لینے کا حق نہیں ہوگا۔

اگر اس کے احرام کی حالت میں شکار اس کے گھر میں ہو تو اس کو چھوڑنا واجب نہ ہوگا اور اگر اپنے گھر سے احرام باندھے، اور اس میں شکار ہو تو اس میں دو اقوال ہیں، اور معتمد یہ ہے کہ چھوڑنا واجب نہ ہوگا، اور ملکیت زائل نہیں ہوگی [۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر اس کی ملکیت میں شکار ہو اور احرام باندھ لے تو اس سے اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی، اور اس پر اس کا چھوڑنا لازم ہوگا، کیونکہ دوام کا ارادہ نہیں ہوتا ہے، لہذا اسے باقی رکھنا حرام ہوگا، اور اگر اسے نہ چھوڑے یہاں تک کہ حلال ہوجائے تو بھی اس کا چھوڑنا لازم ہوگا، کیونکہ تعدی کی وجہ سے لزوم نہیں ختم ہوگا، اور جو اسے پکڑ لے اگر چہ اس کے چھوڑنے سے قبل ہو اور وہ محرم نہ ہو تو اس کا مالک ہوجائے گا، کیونکہ ارسال کے لازم ہونے کے بعد وہ مباح ہوگا [۲]۔

حنابلہ نے کہا: اگر احرام باندھے اور اس کی ملکیت میں کوئی شکار ہو تو اس سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوگی، اور نہ اس کا حکمی قبضہ ختم ہوگا، مثلاً اس کے شہر میں ہو یا دوسری جگہ اس کے نائب کے قبضہ میں ہو، لیکن اس پر لازم ہوگا کہ اپنا حقیقی قبضہ اس سے ختم کردے، پس اگر وہ اس کے قبضہ میں یا اس کے خیمہ یا اس کے کجاوے یا اس کے ساتھ پنجرے میں ہو یا اس کے ساتھ رسی میں بندھا ہوا ہو تو اس پر اس کا

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۷۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۳۴-۳۳۵۔

چھوڑنا لازم ہوگا، اور اگر اسے چھوڑ دے گا تو اس سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوگی تو جو اسے پکڑے گا مالک کے حلال ہونے کے بعد اسے واپس کردے گا، اور جو شخص اسے قتل کردے گا وہ اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس کی ملکیت اس پر قائم تھی، اور اس کے قبضہ کا ختم کردینا ملکیت کو نہیں ختم کرتا ہے، جیسا کہ غصب اور عاریت میں ہے [۱]۔

شکار کے مالک کا حرم میں داخل ہونا:

۶۰ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ارسال اور ملکیت وغیرہ کے لزوم کے اعتبار سے شکار کا حکم اس شخص کے حق میں جو حرم میں بغیر احرام کے داخل ہو، اس شکار کے حکم سے الگ نہیں ہے جو محرم کے حق میں ہے، پس جو کچھ ان حضرات نے اس جگہ کہا ہے اس کی اس جگہ بھی صراحت کی ہے [۲]۔

چنانچہ شافعیہ نے کہا: اگر شکار کا مالک حرم میں بغیر احرام کے داخل ہو تو اس کی وجہ سے شکار کی ملکیت زائل نہیں ہوگی، اور نہ اس پر اسے چھوڑنا واجب ہوگا، کیونکہ حل کے شکار کا جب انسان مالک ہوتا ہے تو پھر وہ حرم کا شکار نہیں ہوتا ہے [۳]۔

شکار کا تاوان:

۶۱ - فقہاء نے شکار کے تاوان کا حکم بیان کرنے کے لئے کچھ

(۱) الشرح الکبیر بذیل المغنی ۳/ ۲۹۷-۲۹۸۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۲۰-۲۲۲، فتح القدیر مع الہدایہ ۳/ ۳۰-۳۱، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۲۹۴، الشرح الکبیر بذیل المغنی ۳/ ۲۹۸-۲۹۹۔

(۳) شرح المنہج بحاشیۃ الجیرمی ۲/ ۱۵۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

صورتیں ذکر کی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

اول: حرم کے شکار کا تاوان، فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ محرم اور حلال شخص پر حرم میں کسی شکار کو قتل کرنا، زخمی کرنا، تکلیف پہنچانا، اور اس پر قبضہ کرنا حرام ہے، اور اسی طرح بھگانا اور کسی بھی طرح اس کے شکار کرنے میں مدد کرنا، مثلاً رہنمائی کرنا، اشارہ، اور حکم دینا وغیرہ حرام ہے۔

اسی طرح ان کا اتفاق ہے کہ عمداً یا خطاً اس کو قتل کرنے اور زخمی کرنے کا ضمان محرم یا حلال شخص پر واجب ہوگا، اور جن جانوروں کا مثل ہو ان میں ضمان مثل کے ذریعہ ہوگا یا نقد کے ذریعہ اس کی قیمت لگائی جائے گی، جس سے اناج خرید کر حرم کے مساکین پر صدقہ کر دیا جائے گا، یا اس کے برابر روزہ رکھا جائے گا۔

جس جانور کا مثل نہ ہو تو اس کی قیمت دو عادل شخص لگائیں گے، جسے مساکین پر صدقہ کر دیا جائے گا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ، وَمَنْ قَتَلَهٗ مِنْكُمْ مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَاقَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ اَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسٰكِيْنَ اَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَامًا"[1] (اے ایمان والو! شکار کو مت مارو جبکہ تم حالت احرام میں ہو اور تم میں سے جو کوئی دانستہ اسے مار دے گا تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے، (اور) اس کا فیصلہ تم میں سے دو معتبر شخص کریں گے خواہ وہ جرمانہ چوپایوں میں سے ہو جو نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائے جاتے ہیں، اور خواہ مسکینوں کو کھانا (کھلا دیا جائے))۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "احرام" فقرہ/ ۱۶۰-۱۶۴ میں ہے۔

دوم: حل کے شکار کا تاوان اگر اس کے ساتھ حرم میں داخل ہونے کا ارادہ ہو، پس جو شخص حل میں کسی شکار کا مالک ہو اور اسے لے کر حرم میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو اس سے اپنے قبضہ کو ختم کرنا اور اسے چھوڑنا جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک لازم ہوگا، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، اور اگر اسے نہ چھوڑے اور تلف ہو جائے تو اس پر اس کا تاوان ہوگا، کیونکہ وہ اس کے قبضہ کے تحت زیادتی کی وجہ سے تلف ہوا ہے، اور شافعیہ نے کہا: اگر حلال شخص شکار کو اپنے ساتھ حرم میں داخل کرے تو اس کا تاوان نہیں دے گا، کیونکہ یہ حل کا شکار ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح: "حرم"، فقرہ ۱۳ میں ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

صیغۃ

تعریف:

۱- صیغہ لغت میں صوغ سے ماخوذ ہے، "صاغ الشئ یصوغه صوغا وصیاغة"، اور "صغته وأصوغه صیاغة وصیغة" کا مصدر ہے، اور "هذا شئ حسن الصیغه": یعنی یہ چیز اچھی صنعت والی ہے۔

اور "صیغة الأمر كذا وكذا"، یعنی اس کی وہ ہیئت جس پر اس کی بناوٹ ہوتی ہے۔

اور "صیغة الكلمة" سے مراد اس کی وہ کیفیت ہے جو اس کے حروف اور اس کی حرکات کی ترتیب سے حاصل ہوتی ہے، اور جمع صیغ ہے، فقہاء نے کہا ہے: کلام کے صیغے مختلف ہوتے ہیں، یعنی اس کی ترکیبیں اور عبارت[۱]۔

اصطلاح میں: ہمارے علم کے مطابق فقہاء نے صیغہ کی ایسی جامع تعریف نہیں کی ہے جو تصرفات، عقود، عبادات وغیرہ کو شامل ہو، لیکن لغوی تعریف اور بعض فقہاء کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے: صیغہ وہ الفاظ اور عبارتیں ہیں جن کے ذریعہ متکلم کا ارادہ اور اس کے تصرف کی نوعیت معلوم ہوتی ہے، ابن القیم کہتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے درمیان ان کے دلوں کے خیالات پر دلالت کرنے ان کے بتانے کے لئے الفاظ وضع کئے ہیں، اگر ان میں سے کوئی شخص دوسرے سے کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو اپنی مراد اور اپنے خیال کو اپنے لفظ سے بتاتا ہے، اور الفاظ کے واسطے سے ان ارادوں اور مقاصد پر احکام مرتب کئے جاتے ہیں اور دلوں کے خیالات پر بغیر کسی فعل یا قول کی دلالت کے ان احکام کو مرتب نہیں کیا جاتا ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عبارت:

۲- لغت میں دل کے خیال کو اعرب اور بین کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور اسم عبرۃ اور عبارۃ ہے اور "عبر عن فلان" کا مفہوم ہے، اس کی طرف سے گفتگو کی، اور زبان مافی الضمیر کی ادائیگی کرتی ہے یعنی اسے بیان کرتی ہے اور وہ حسن العبارۃ ہے یعنی بیان کے اعتبار سے اچھا ہے۔

فقہاء کے نزدیک (عبارت) کے لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

ب-لفظ:

۳- لغت میں تمہارے منہ میں کوئی چیز ہو اس کے پھینکنے کو لفظ کہتے ہیں، اور "لفظ بالشئ یلفظ" کا معنی ہے، اس نے بات کی، اور قرآن کریم میں ہے: "مَایَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلاَّ لَدَیْهِ رَقِیْبٌ

---

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط۔

(۱) الحطاب ۳/۴۱۹، المواق بہامشہ ۴/۲۲۸، البدائع ۲/۲۲۹-۲۳۱، اسنی المطالب ۲/۳، ۳/۱۱۸، إعلام الموقعین ۳/۱۰۵-۱۱۹، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: ۱۶۸، إلی ۱۷۴، الموسوعہ ۶/۱۵۱، فقرہ/ ۱۷، ۱۸۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، البدائع ۲/۲۳۳، المجموع ۹/۱۴۳ طبع المطیعی۔

عَتِيْدٌ"[1] (وہ کوئی لفظ منھ سے نہیں نکالنے پاتا مگر یہ کہ اس کہ اس کے آس پاس ہی ایک تاک میں لگا رہنے والا تیار رہے)۔

اور "لفظ بقول حسن" کا معنی ہے اس نے اچھا کلام کیا اور اسی طرح لفظ بہ کا معنی ہے۔

فقہاء کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

اجمالی حکم:

۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ صیغہ ہر التزام میں اس کے اعتبار سے رکن اور اس کے انشاء کا سبب ہے۔

صیغہ سے متعلق احکام:

التزامات کے اعتبار سے صیغہ کی مختلف اقسام ہیں:

۵-جس التزام کا انشاء متکلم کرتا ہے، اس کی نوعیت پر دلالت کرنے والا چونکہ صیغہ ہی ہوتا ہے، اس لئے التزامات کے اعتبار سے صیغے مختلف ہوتے ہیں، اور ان کا بیان حسب ذیل ہے:

الف-بعض التزامات مخصوص صیغہ کے ساتھ مقید ہوتے ہیں، جن سے عدول جائز نہیں ہوتا ہے، اور اس کی مثال جمہور فقہاء کے نزدیک شہادت ہے[3]۔

دیکھئے اصطلاح: "اثبات" فقرہ/۱۰ اور "شہادۃ"۔

اور اسی قبیل سے قسم کے صیغے بھی ہیں، دیکھئے:

(۱) سورۂ ق/۱۸۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، أعلام الموقعین ۳/۱۰۵، البدائع ۳/۹۱۔

(۳) البدائع ۶/۲۷۳، الہدایہ ۳/۱۱۸، مغنی المحتاج ۴/۴۵۳، شرح منتہی الارادات ۳/۵۶۶، المغنی ۹/۲۱۶۔

اصطلاح "أیمان" اور "لعان"[1]۔

اسی قبیل سے شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عقد نکاح کے صیغے ہیں، اس لئے کہ ایجاب وقبول میں انکاح یا تزویج کا لفظ ضروری ہے، اور یہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک شرط نہیں ہے، اور شافعیہ نے ان عقود میں جو متعینہ صیغہ کے ساتھ مقید ہیں عقد سلم کا اضافہ کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک نکاح اور سلم کے علاوہ کوئی ایسا عقد نہیں ہے، جو کسی صیغہ کے ساتھ مخصوص ہو، دیکھئے اصطلاح: "زواج"، "نکاح" اور "سلم"۔

۶-ب-اس جگہ بعض ایسے التزامات ہیں جو معین صیغہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتے ہیں، بلکہ ہر اس لفظ کے ذریعہ صحیح ہوتے ہیں جو مقصود پر دلالت کرتا ہے جیسے بیع اور اعارہ[2]۔

فقہاء کا فی الجملہ اس پر اتفاق ہے کہ (عقد نکاح اور سلم کے علاوہ عقود میں) معینہ صیغہ مشروط نہیں ہے، بلکہ ہر وہ لفظ جو مقصود پر دلالت کرے اس کے ذریعہ عقد مکمل ہو جائے گا۔

پس جو صیغہ عوض کے ذریعہ ملکیت کی حوالگی کا سبب ہوتا ہے بیع ہے، اور بغیر عوض کے ہبہ، عطیہ یا صدقہ ہے، اور جو صیغہ عوض کے ذریعہ منفعت پر قدرت دینے کا سبب ہوتا ہے وہ اجارہ ہے اور بغیر عوض کے اعارہ یا وقف، یا عمریٰ ہے، اور جو صیغہ دین کو لازم کرنے کا سبب بنتا ہے ضمان کہلاتا ہے اور جو اس کے نقل کا ذریعہ بنتا ہے حوالہ ہے، اور حق چھوڑنے کا سبب ابراء کہلاتا ہے[3]۔

اسی طرح دوسرے صیغے ہیں اور اس پر دلالت کرنے والی فقہاء کی صراحت حسب ذیل ہیں:

(۱) شرح منتہی الارادات ۳/۲۰۷، مغنی المحتاج ۳/۳۵۷، الفواکہ الدوانی ۲/۸۵، الاختیار ۳/۱۶۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۳، الاختیار ۲/۴، جواہر الإکلیل ۲/۲۔

(۳) کشاف القناع ۳/۳۸، الحطاب ۴/۲۲۴۔

''فتح القدیر'' کے باب البیع میں ہے: اگر بائع کہے: میں اتنے پر راضی ہوں، اور میں نے تمہیں اتنے میں دیا یا اسے اتنی قیمت کے عوض لے لوتو یہ جملے اس کے میں نے فروخت کیا، اور میں نے خریدا کہنے کے درجہ میں ہے، کیونکہ یہ اس کے معنی کو ادا کرتا ہے، اور عقود میں معنی ہی معتبر ہوتا ہے، اور اسی طرح اگر کہے: میں نے تجھے ہبہ کردیا یا میں نے تجھے یہ گھر تیرے اس کپڑے کے عوض ہبہ کردیا پھر وہ راضی ہوجائے تو یہ بالا جماع بیع ہے[1]۔

''الحطاب'' میں ہے: ایجاب اور قبول کے لئے کوئی معین لفظ نہیں ہے، اور ہر وہ لفظ یا اشارہ جس سے ایجاب اور قبول سمجھا جاتا ہو اس کے ذریعہ بیع اور سارے عقود لازم ہوں گے[2]۔

''نہایۃ المحتاج'' میں ہے: ہمارے نزدیک نکاح اور سلم کے علاوہ دوسرا کوئی عقد نہیں ہے جو کسی ایک صیغہ کے ساتھ خاص ہو[3]۔

''کشاف القناع'' میں ہے: بیع میں قولی صیغہ کسی متعین لفظ میں منحصر نہیں ہے جیسے بعت، اور اشتریت، بلکہ یہ ہر وہ لفظ ہے جو بیع کے معنی کو ادا کرے، کیونکہ شارع نے اسے کسی معین صیغہ کے ساتھ مخصوص نہیں کیا ہے، لہذا ہر اس لفظ کو شامل ہوگا جو اس کے معنی کو ادا کرے[4]۔

زمانے پر صیغہ کی دلالت اور عقد میں اس کا اثر:

۷ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عقد صیغہ ماضی کے ذریعہ نیت پر موقوف ہوئے بغیر منعقد ہوتا ہے، کیونکہ صیغہ ماضی کو اہل لغت اور شریعت کے عرف میں حال کے لئے ایجاب قرار دیا گیا ہے، اور عرف وضع پر فیصلہ کرنے والا ہوتا ہے[1]۔

لیکن حال یا استقبال پر دلالت کرنے والے صیغہ کے ذریعہ عقد کے منعقد ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اسی بنیاد پر ان حضرات نے صیغہ مضارع کے ذریعہ عقد کے انعقاد میں اختلاف کیا ہے، کیونکہ مضارع کا صیغہ حال اور استقبال دونوں کا احتمال رکھتا ہے، چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ صیغۂ مضارع کے ذریعہ عقد صحیح ہوگا، البتہ نیت کا اعتبار ہوگا، کاسانی کہتے ہیں: صیغۂ حال یہ ہے کہ بائع خریدار سے کہے: میں تیرے ہاتھ اس چیز کو اتنی قیمت میں فروخت کررہا ہوں اور ایجاب کی نیت کرے، اور خریدار کہے: میں نے خریدار یا بائع کہے: میں تیرے ہاتھ اتنی قیمت میں فروخت کررہا ہوں، اور خریدار نے کہا: میں اسے خرید رہا ہوں، اور دونوں ایجاب کی نیت کریں تو رکن پورا ہوجائے گا، اور عقد منعقد ہوجائے گا، اور ہم نے اس جگہ نیت کا اعتبار کیا ہے اگرچہ افعل کا صیغہ حال کے لئے ہے اور یہی صحیح ہے، صرف اس لئے کہ اس کا استعمال استقبال کے لئے غالب ہے، چاہے حقیقتاً ہو یا مجازاً لہذا نیت کے ذریعہ تعیین کی ضرورت ہوگی۔

اسی کے قریب مالکیہ کا مذہب ہے چنانچہ ''الحطاب'' میں ہے: اگر صیغہ مضارع استعمال کرے تو کلام اس کا محتمل ہے، اس لئے اس کے ارادے پر حلف لیا جائے گا[2]۔

حنابلہ کے نزدیک صیغۂ مضارع کے ذریعہ منعقد نہیں ہوتا ہے،

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۵۸، شائع کردہ داراحیاء التراث۔
(۲) الحطاب ۴/ ۲۳۰۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۷۹، المنثور فی القواعد ۲/ ۴۱۲۔
(۴) کشاف القناع ۳/ ۱۴۶-۱۴۷۔

(۱) البدائع ۵/ ۱۳۳، الحطاب ۴/ ۲۲۹-۲۳۰، الدسوقی ۳/ ۳، ۴، مغنی المحتاج ۲/ ۵، المغنی ۳/ ۵۶۱۔
(۲) البدائع ۵/ ۱۳۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۸۷، الحطاب ۴/ ۲۳۲۔

کیونکہ اسے وعدہ مانا جاتا ہے [1]۔

مالکیہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر ہے کہ امر کے صیغہ کے ذریعہ عقد منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ (میرے ہاتھ فروخت کرو) رضاء پر دلالت کرتا ہے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک امر کے صیغہ سے عقد منعقد نہیں ہوگا، کیونکہ یہ صیغہ استقبال کے لئے ہے، اور یہ حقیقتاً (مساومہ) (بھاؤ اور سودا کرنا) ہے، لہٰذا حقیقتاً ایجاب وقبول نہیں ہوگا بلکہ یہ ایجاب وقبول کو طلب کرنا ہے، اس لئے ایجاب اور قبول کے لئے دوسرا لفظ ہونا ضروری ہے جو ان دونوں پر دلالت کرے۔

ابن قدامہ نے مذہب حنابلہ کی وضاحت کرتے ہوئے کہا: اگر امر کے لفظ کے ذریعہ ایجاب پہلے ہو یعنی کہے: اپنا کپڑا مجھ سے فروخت کردو تو وہ کہے: میں نے فروخت کردیا تو اس میں دو روایتیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ صحیح ہوگا، اور دوسری یہ ہے کہ صحیح نہیں ہوگا [2]۔

اور یہ فی الجملہ ہے اور اس کی تفصیل اصطلاح: ''عقد'' میں ملاحظہ کی جائے۔

صیغہ میں صریح اور کنایہ:

۸- صیغہ میں بعض وہ ہیں جو مراد پر دلالت کرنے میں صریح ہیں، پس نیت یا قرینہ کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، کیونکہ سننے والے کے نزدیک معنی واضح ہوتا ہے، جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں۔

اوران میں سے بعض کنایہ ہیں، یعنی وہ مراد پر نیت یا قرینہ کے

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۴۷۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۳۳-۱۳۴، مغنی المحتاج ۲/ ۵، الدسوقی ۳/ ۳،۴، المغنی ۳/ ۵۶۱۔

بغیر دلالت نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ جیسا کہ شبراملسی کہتے ہیں: مراد اور دوسری چیز کا احتمال رکھتا ہے، پس اس کے اعتبار کرنے کے لئے مراد کی نیت کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ مراد مخفی ہوتی ہے [1]۔

فقہاء کے نزدیک کنایہ کا استعمال طلاق، عتق، ایمان اور نذور میں بالاتفاق ہوتا ہے، لیکن ان حضرات نے کنایہ کے ذریعہ ان کے علاوہ التزامات کے منعقد ہونے میں اختلاف کیا ہے، ملاحظہ کریں اصطلاح: ''عقد''۔

صیغہ کی شرائط:

۹- الف- یہ ایسے شخص کی طرف سے صادر ہو جو تصرف کا اہل ہو، لہٰذا مجنون، صبی غیر ممیّز کے تصرفات صحیح نہیں ہوں گے، اور یہ شرط فی الجملہ مالی معاملات کے تعلق سے ہیں جیسے بیع اور اجارہ۔

تبرعات کے تعلق میں یہ اضافہ ہے کہ وہ تبرع کا اہل ہو [2] اور اسی طرح فی الجملہ ہے، کیونکہ بعض فقہاء نے سفیہ (بیوقوف) اور صبی ممیّز کی وصیت کو جائز قرار دیا ہے، جیسے حنابلہ اور بعض شافعیہ اور اس میں وکیل، ولی اور فضولی کے تصرف کے لحاظ سے تفصیل ہے، جسے ان کے ابواب میں ملاحظہ کیا جائے۔

بچے کی طرف سے ذکر اور دعاء صحیح ہوتی ہے، چنانچہ جمہور فقہاء نے صبی ممیّز (وہ نابالغ لڑکا جو صاحب تمیز وشعور ہو) کی اذان کو جائز

---

(۱) البدائع ۳/ ۱۵، ۱۰۱، ۴/ ۴۶، ۵/ ۸۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۱، الاشباہ للسیوطی رص ۳۱۸، حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۶/ ۸۴، المنثور ۲/ ۳۱۰، ۳/ ۱۰۱، ۱۱۸، منتہی الارادات ۳/ ۴۲۷۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۷۶، ۵/ ۱۳۵، ۶/ ۱۱۸- ۲۰۷، ۷/ ۱۷۱-۲۲۲، الدسوقی ۳/ ۵-۶، ۲۹۴-۳۹۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۷۳-۳۷۵، ۴/ ۳۴۳-۴۱۹، ۵/ ۴۶۴، المجموع ۹/ ۱۲۴-۱۲۶، تحقیق المطیعی، کشاف القناع ۳/ ۱۵۱-۳۶۲-۴۴۲، ۶/ ۲۲۹- ۴۵۴، منتہی الارادات ۲/ ۵۳۹۔

قرار دیا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اس کا ایمان صحیح ہے[1]۔

ب- یہ کہ متکلم صیغہ سے اس کے لفظ کا اس کے اس معنی کے ساتھ ارادہ کرے جس میں وہ لفظ مستعمل ہو، کیونکہ لفظ کے معنی سے ناواقفیت اس کے حکم کو ساقط کر دیتی ہے، چنانچہ ''قواعد الاحکام'' میں ہے: اگر عجمی شخص کفر یا ایمان یا طلاق یا اعتاق یا بیع یا شراء یا صلح یا ابراء کا کلمہ بولے تو اس میں سے کسی چیز کا مواخذہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس نے اس کے مقتضیٰ کا التزام نہیں کیا ہے، اور نہ اس کا ارادہ کیا ہے، اور اسی طرح اگر کوئی عربی شخص ان معانی پر دلالت کرنے والا عجمی کلمہ بولے جس کا معنی وہ نہیں جانتا ہو تو اس کی وجہ سے اس سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس نے اس کا ارادہ نہیں کیا، اس لئے کہ ارادہ کا تعلق معلوم یا مظنون شیٔ سے ہوتا ہے، اور اگر عربی اس کلام کا تلفظ اس کے معنی کو جاننے کے ساتھ کرے تو اس کی طرف سے نافذ ہوگا[2]۔

اگر سبقت لسانی کی وجہ سے اس نے بغیر قصد کے طلاق یا یمین کا تلفظ کیا تو وہ لغو ہوگا، اور ارادہ کے نہ ہونے کی وجہ سے اس سے وہ حانث نہیں ہوگا، اور یہ جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے[3]۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی طلاق واقع ہوگی اور اس کی یمین منعقد ہوگی، کیونکہ یمین اور طلاق کے تعلق سے قصد ان کے نزدیک شرط نہیں ہے، پس بھول کر کہنے والا، عمداً کہنے والا اور غلطی سے کہنے والا، اور غفلت میں کہنے والا اس میں برابر ہے[4]۔

(۱) البدائع ۱/۱۵۰، اشباہ ابن نجیم رص ۳۰۶، مغنی المحتاج ۱/۱۳۷، المغنی ۱/۴۱۳۔

(۲) قواعد الأحکام ۲/۱۰۲۔

(۳) الدسوقی ۲/۱۴۲، نہایۃ المحتاج ۶/۴۳۱، ۲۳۲، ۴۳۲، المغنی ۷/۱۲۲-۱۳۵۔

(۴) أشباہ ابن نجیم رص ۳۰۳، ابن عابدین ۳/۴۹، البدائع ۳/۱۰۰۔

اور یمین لغو میں تمام فقہاء کے نزدیک کوئی چیز واجب نہیں ہوتی ہے، البتہ یمین لغو کی مراد کے بارے میں ان حضرات کا اختلاف ہے[1]۔

یہ یمین باللہ کے حق میں ہے، یمین بالطلاق اور العتاق اس کے برخلاف ہے، کیونکہ اس میں لغو نہیں ہے، لہٰذا اس کی یمین واقع ہوگی[2]۔

اگر معنی کے بغیر لفظ کا ارادہ کرے جیسے ہنسی مذاق کرنے والا اور کھیل کرنے والا، جیسے کوئی شخص ہنسی مذاق یا کھیل کرتے ہوئے اپنی بیوی کو طلاق کے ساتھ مخاطب کرے تو اس کی طلاق واقع ہو جائے گی، اسی طرح اس کی یمین، اس کا نکاح، رجعت اور غلام کو آزاد کرنا منعقد ہو جائے گا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **''ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة''** (تین چیزیں ایسی ہیں جن کو سنجیدگی کے طور پر کرنا بھی سنجیدگی ہے اور ان کو ہنسی مذاق کے طور پر کرنا بھی سنجیدگی ہے، نکاح، طلاق اور رجعت) اور دوسری روایت میں ہے: **''النكاح والطلاق والعتاق''**[3] (نکاح، طلاق اور عتاق)۔

حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: **''أربع جائزة في كل**

(۱) البدائع ۳/۸، الدسوقی ۲/۱۲۹، نہایۃ المحتاج ۸/۱۶۹-۱۷۰، منتہی الارادات ۳/۴۲۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث: ''ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد'' کی روایت ترمذی (۳/۴۸۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور ابن القطان نے اس کے ایک راوی کو مجہول قرار دیا ہے، اسی طرح نصب الرایہ للزیلعی ۳/۲۹۴ میں ہے اور دوسری حدیث کی روایت کی تخریج ابن عدی نے الکامل (۶/۲۰۳۳) میں اس کے ایک راوی کے منکرات کے ضمن میں ابن معین وغیرہ سے اس کی تضعیف نقل کرنے کے بعد کی ہے۔

حال: العتق، الطلاق، النکاح والنذر"[1] (چار چیز ہر حال میں جائز ہے، غلام کو آزاد کرنا، طلاق، نکاح اور نذر)، اور یہ فی الجملہ بالاتفاق ہے[2]، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہنسی مذاق کرنے والا حکم کے التزام کے بغیر قول ادا کرتا ہے، اور اسباب پر احکام کی ترتیب شارع کا حق ہے عاقد کا نہیں، لہذا اگر وہ سبب کو ادا کرے گا تو اس کا حکم لازم ہوگا وہ چاہے یا نہ چاہے، کیونکہ یہ اس کے اختیار پر موقوف نہیں ہوگا، کیونکہ ہنسی مذاق کرنے والا قول کا قصد اور اس کا ارادہ کرنے والا ہوتا ہے، اور اس کو اس کے معنی اور اس کے موجب کا علم ہوتا ہے، اور کسی معنی کا تقاضا کرنے والے لفظ کا ارادہ کرنا خود اس معنی کا ارادہ کرنا ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں تلازم ہے، پھر کھیل اور ہنسی مذاق حقوق اللہ میں جائز نہیں ہے، لہذا حقوق العباد کے برخلاف حقوق اللہ میں قول کو سنجیدہ طور پر ادا کرنا اور ہنسی مذاق کے طور پر کرنا برابر ہوگا[3]۔

البتہ ہنسی مذاق کرنے والے کے عقود جیسے بیع وغیرہ تو یہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک صحیح نہیں ہیں، اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق صحیح ہے، اور ہمیں ہنسی مذاق کرنے والے کے عقود کے بارے میں مالکیہ کی رائے نہیں ملی، سوائے اس کے جو نکاح، طلاق اور عتاق میں ذکر کیا گیا ہے[4]۔

یہ اجمالی طور پر ہے، اور اس کی تفصیل "عقد"، "ہزل" میں ملاحظہ کی جائے۔

(۱) اثر عمر بن الخطاب: "أربع جائزۃ" کی روایت ابن ابی شیبہ نے المصنف (۱۰۵/۵) میں کی ہے۔

(۲) البدائع ۱۰۰/۳، الشرح الصغیر ۳۸۰/۱ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۴۳۳/۶، منتہی الارادات ۱۲۷/۳۔

(۳) أعلام الموقعین ۱۲۴/۳-۱۲۵۔

(۴) ابن عابدین ۸۲/۵، البدائع ۱۸۴/۷، مغنی المحتاج ۲۸۸/۳، الجمل ۳۳۸/۴، کشاف القناع ۱۵۰/۳۔

اور اگر سکران (نشہ میں مبتلا شخص) کا نشہ حرام چیز کے سبب سے ہو، مثلاً وہ شراب یا نبیذ کو اپنے اختیار سے پی لے، یہاں تک کہ اسے نشہ آجائے اور اس کی عقل زائل ہوجائے تو عام علماء حنفیہ کے نزدیک اس کی طلاق واقع ہوجائے گی، کاسانی نے کہا ہے۔

اسی طرح عام صحابہ کی بھی یہی رائے ہے، یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد عام ہے: "الطلاق مرتان" الی قولہ تعالیٰ: "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ"[1] (طلاق تو دو ہی بار ہے...... پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق ہی دے تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)، اس میں سکران وغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے، مگر وہ طلاق جو کسی دلیل کی وجہ سے خاص ہو، اور اس لئے بھی کہ اس کی عقل ایسے سبب کی وجہ سے زائل ہوئی ہے جو معصیت ہے، لہذا اس کی عقل قائم ہونے کے درجہ میں ہوگی، تا کہ اس کو سزا دی جائے ارتکاب معصیت سے زجر وتوبیخ ہو۔

ابن نجیم نے "الاشباہ" میں ذکر کیا ہے کہ حرام چیز کی وجہ سے نشہ میں مبتلا شخص باہوش شخص کی طرح ہے، سوائے تین چیزوں کے ارتداد، خالص حدود کا اقرار، اور اپنی ذات پر گواہ بنانا[2] اور سکران کے تصرفات کے صحیح ہونے کا قول جبکہ اس نے اپنے اوپر نشہ طاری کیا ہو، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کا کوئی تصرف درست نہیں ہوگا، اور یہی حنفیہ میں سے طحاوی اور کرخی کا قول ہے، اور شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ جو چیز اس کے خلاف ہو وہ صحیح قرار پائے گی، اور جو اس کے حق میں ہو وہ صحیح نہیں قرار پائے گی، پس اس بنیاد پر اس کی بیع اور اس

(۱) سورۂ بقرہ ۲۲۹-۲۳۰۔

(۲) البدائع ۹۹/۳، الاشباہ لابن نجیم ص ۳۱۰۔

کا ہبہ درست ہوگا، اور اس کا ہبہ قبول کرنا درست نہیں ہوگا، اور اس کا ارتداد درست ہوگا اور اس کا اسلام قبول کرنا صحیح نہ ہوگا۔

امام احمد سے روایت ہے کہ وہ شخص اس چیز میں جس میں وہ مستقل ہو (یعنی اکیلے کرسکتا ہو) جیسے اس کا آزاد کرنا اور اس کا قتل کرنا، اور ان کے علاوہ چیزوں میں وہ باہوش شخص کی طرح ہے، اور جس میں وہ مستقل نہ ہو جیسے اس کی بیع، اس کا نکاح اور اس کا معاوضہ تو اس میں وہ مجنون کی طرح ہے۔

مالکیہ نے اس شخص میں جس کے پاس کسی نوعیت کی تمیز ہو اور اس شخص میں جس کی عقل زائل ہوگئی ہو اور وہ مجنون کی طرح ہوگیا ہو فرق کیا ہے، پس جس شخص کی عقل زائل ہوگئی ہو تو اس سے سرے سے کسی چیز کا مواخذہ نہیں کیا جائے گا، اور جس کے پاس کسی نوعیت کی تمیز ہو تو ابن نافع نے کہا: اس کا ہر فعل مثلاً بیع وغیرہ جائز ہوگا، اور اس پر جنایات، آزادی، طلاق اور حدود لازم ہوں گے، اور اس پر اقرار اور عقود لازم نہیں ہوں گے، یہی مالکیہ اور ان کے عام اصحاب کا مذہب ہے۔

جس شخص کی عقل کسی ایسے سبب کی وجہ سے زائل ہوجائے جس میں وہ معذور ہو جیسے وہ شخص جو بھانگ یا نشہ آور دواپی لے اور اس کی عقل زائل ہوجائے تو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، اور اس کے تصرفات صحیح نہیں ہوں گے، کیونکہ اس کو مجنون پر قیاس کیا جائے گا جو مرفوع القلم ہے [(۱)]۔

اور اس کی تفصیل ''عقد''، ''سکر'' میں ملاحظہ کی جائے۔

ج- صیغہ اختیار سے صادر ہو، پس اگر وہ مکرہ (مجبور کیا گیا ہو)

(۱) البدائع ۹۹/۳، ۱۰۰، الشرح الصغیر ۱۷/۳ طبع دار المعارف، الدسوقی ۵/۳، ۶، مغنی المحتاج ۲۹۰/۳-۲۹۱، المجموع ۱۴۲/۹، تحقیق المطیعی، اسنی المطالب ۶/۲، کشاف القناع ۲۳۴/۵۔

ہو تو حنفیہ کے نزدیک وہ معاملات جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں، اور یہ طلاق، عتاق، رجعت، نکاح، یمین، نذر، ظہار، ایلاء، مدبر بنانا اور قصاص معاف کرنا ہیں، تو نصوص کے عموم کی وجہ سے یہ تصرفات اکراہ کے باوجود جائز ہوں گے، اور نصوص کا مطلق ہونا بغیر کسی تخصیص اور تقیید کے ان تصرفات کی مشروعیت کا تقاضا کرتا ہے [(۱)]۔

لیکن وہ تصرفات جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع، ہبہ، اجارہ اور اس جیسے امور تو اکراہ کی وجہ سے یہ تصرفات فاسد ہوں گے، اور امام زفر کے نزدیک اجازت پر موقوف ہوں گے [(۲)]۔

اگر کافر کو اسلام پر مجبور کیا جائے تو اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا، اگر مسلمان کو کلمہ کفر کے کہنے پر مجبور کیا جائے، اور وہ اس کا تلفظ کرلے اور خبر دے کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے تو اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا [(۳)]۔

مالکیہ کے نزدیک مکرہ (مجبور کردہ) پر وہ قولی تصرفات جن پر اسے مجبور کیا جائے لازم نہیں ہوں گے، جیسے طلاق، نکاح، عتق، اقرار، یمین اور اسی طرح سارے عقود جیسے بیع، اجارہ اور ہبہ وغیرہ۔

اگر کلمۂ کفر پر اکراہ کیا جائے تو اس پر اقدام جائز نہیں ہوگا، البتہ اگر قتل کا اندیشہ ہو تو جائز ہوجائے گا [(۴)]۔

اکراہ کے ساتھ تصرفات قولیہ کے صحیح نہیں ہونے کے بارے میں مالکیہ کی طرح شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی حکم ہے، تاکہ اس حدیث پر عمل ہوسکے: **"رفع عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه"** [(۵)] (ہماری امت سے بھول چوک اور وہ امور

(۱) البدائع ۱۸۲/۷۔
(۲) البدائع ۱۸۶/۷۔
(۳) البدائع ۱۰۰/۳۔
(۴) جواہر الإکلیل ۳۴۰/۱۔
(۵) حدیث: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان......" کی روایت طبرانی نے

معاف ہیں جن پر اکراہ کیا جائے)، اور حدیث ہے: "لاطلاق ولاعتاق فی إغلاق"[1] (اکراہ کی صورت میں طلاق اور عتاق نہیں ہوتا ہے)۔

مگر حنابلہ نے نکاح کا استثنا کیا ہے، لہذا وہ اکراہ کے ساتھ صحیح ہوگا[2]۔

صیغہ کے قائم مقام چیزیں:

۱۰- جب صیغہ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد فقہاء کے نزدیک وہ الفاظ اور عبارتیں ہوتی ہیں جو تصرف پر دلالت کرتی ہیں، یہ اس وجہ سے کہ قول ہی اس چیز کی تعبیر میں اصل ہے جس کا انسان ارادہ کرتا ہے، کیونکہ یہ دلوں کے خیالات پر سب سے واضح طور پر دلالت کرتا ہے[3]۔

اور مراد کی تعبیر میں کتابت یا اشارہ صیغہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔

= ثوبان سے کی ہے اور اس کی اسناد میں یزید بن ربیعہ الرجبی ہیں اور وہ ضعیف ہیں، ایسا ہی ہیثمی نے کہا ہے، جیسا کہ فیض القدیر للمناوی ۴/ ۳۵ میں ہے، اور اس کا صحیح لفظ یہ ہے "إن الله وضع عن أمتی الخطأ والنسیان وما استکرھوا علیه" اس کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) اور حاکم (۲/ ۱۹۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) حدیث: "لا طلاق ولا عتاق فی إغلاق......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۴۲-۶۴۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور اسے ابن حجر نے التلخیص ۳/ ۲۱۰ میں نقل کیا ہے، اور ذکر کیا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہیں۔

(۲) القلیوبی ۲/ ۱۵۶، المنثور ۱/ ۱۸۸، المجموع ۹/ ۱۴۶ طبع المطیعی، کشاف القناع ۳/ ۱۵۰، منتہی الارادات ۳/ ۱۲۰-۱۲۱، المغنی ۷/ ۱۱۹-۱۲۰، الإنصاف ۸/ ۴۳۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳، اعلام الموقعین ۳/ ۱۰۵، المبسوط ۱۳/ ۴۶۔

اور اس کا اجمالی بیان حسب ذیل ہے:

الف- کتابت: (تحریر)

۱۱- تحریر تصرفات میں لفظ کے قائم مقام ہوتی ہے، اور تحریر کے ذریعہ عقود کے صحیح ہونے اور ان کے منعقد ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور تحریر جو لفظ کے قائم مقام ہوتی ہے وہ یہ ہے: ایسی تحریر جو ظاہر اور واضح طور پر لکھی ہوئی ہو اور باقی رہنے والی ہو، جیسے ورق یا دیوار یا زمین پر لکھی ہوئی تحریر، وہ تحریر جو نہ پڑھی جائے جیسے پانی یا ہوا پر لکھنا تو اس کے ذریعہ کوئی بھی تصرف منعقد نہیں ہوگا[1]۔

تصرفات واضح تحریر کے ذریعہ اس لئے صحیح ہوتے ہیں کہ قلم ایک زبان ہے، جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں، پس تحریر لفظ کے قائم مقام ہوگی، اور نبی علیہ السلام نے رسالت کی تبلیغ کا حکم فرمایا اور یہ بعض کے حق میں قول کے ذریعہ ہوگی، جبکہ دوسرے بعض کے حق میں اطراف عالم میں تحریر کے ذریعہ ہوگی[2]۔

شافعیہ نے تحریر کو کنایہ قرار دیا ہے، لہذا نیت کے ساتھ اس کے ذریعہ عقود منعقد ہوں گے[3]۔

جمہور فقہاء نے تحریر کے ذریعہ تصرفات کے صحیح ہونے سے عقد نکاح کا استثناء کیا ہے، لہذا وہ تحریر کے ذریعہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک منعقد نہیں ہوگا، بلکہ مالکیہ کہتے ہیں کہ دخول سے پہلے اور اس کے بعد اگرچہ مدت طویل ہو مطلقاً نکاح فسخ ہوجائے گا، جیسا کہ اگر کسی رکن میں خلل واقع ہوجائے، جیسا کہ اگر عورت اپنا نکاح بغیر

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۵، البدائع ۴/ ۵۵، ابن عابدین ۴/ ۴۵۵-۴۵۶۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۸، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۲۹-۱۳۰، المغنی ۷/ ۲۳۹-۲۴۱، التبصرہ بہامش فتح العلی ۲/ ۴۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۵، ۳/ ۲۸۴۔

ولی کے کرلے یا صیغہ قول کے ذریعہ واقع نہیں ہو بلکہ تحریر یا اشارہ یا ایسے قول کے ذریعہ ہو جو شرعاً معتبر نہیں ہے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک سارے عقود کی طرح تحریر کے ذریعہ نکاح منعقد ہو جائے گا[1]۔

مالکیہ اور حنابلہ نے گونگے کی تحریر کے ذریعہ نکاح کو جائز قرار دیا ہے، لہذا اس کا نکاح ضرورت کی بناء پر تحریر کے ذریعہ منعقد ہو جائے گا[2]۔

اور اس کی تفصیل ''تعبیر'' اور ''خرس'' میں ملاحظہ کی جائے۔

ب-اشارہ:

۱۲-تصرفات میں صیغہ کے قائم مقام اشارہ بھی ہوتا ہے۔

زرکشی نے کہا ہے: عقود، حلول، دعاوی، اقرار وغیرہ میں گونگے کا اشارہ بولنے والے کی عبارت کی طرح ہے، امام نے ان کی طرف سے ''اسالیب'' میں کہا ہے، اور اس میں سبب یہ ہے کہ اشارہ اس میں بیان ہے، لیکن شارع نے بولنے والوں کو کلام کا حکم دیا ہے پس جب گونگا اپنے گونگے پن کی وجہ سے عبارت سے عاجز ہو جائے تو شریعت نے اس کے اشارہ کو اس کی عبارت کے قائم مقام قرار دیا۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ بولنے والا اگر کسی عقد یا فسخ کا اشارہ کرے گا تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، پھر جب وہ گونگا ہو جائے گا تو اس کا اعتبار ہوگا، تو اس سے معلوم ہوا کہ اشارہ کو عبارت کے قائم مقام کرنے میں معنی معتبر ضرورت ہے، اور یہ کہ اس شخص نے اس چیز

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۱، الشرح الصغیر ۱/ ۳۹۳ طبع الحلبی، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۲، البدائع ۲/ ۲۳۱۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۳۸۰، منتہی الارادات ۳/ ۱۲۔

کو ادا کیا جو بیان کے سلسلہ میں اس کی قدرت میں ہے[1]۔

علاوہ ازیں اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ گونگے کی طرف سے اشارہ کے قابل قبول ہونے کے لئے تحریر سے اس کا عاجز ہونا شرط ہے یا نہیں، اسی طرح ان کے نزدیک گونگے کے علاوہ کے اشارہ میں اختلاف ہے کہ کیا وہ اس کے نطق کی طرح قبول کیا جائے گا یا نہیں؟

اور اس کی تفصیل ''اشارۃ''، فقرہ/ ۵ کی بحث میں ملاحظہ کی جائے۔

ج-فعل:

۱۳-کبھی فعل بعض تصرفات میں صیغہ کے قائم مقام ہوتا ہے، اور ان میں سے سب سے اہم فقہاء کے نزدیک عقود میں تعاطی ہے، پس جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) نے بیع بالتعاطی کو جائز قرار دیا ہے، اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے، اسی طرح جمہور فقہاء نے تعاطی کے ذریعہ اقالہ اور اجارہ کو جائز قرار دیا ہے[2]۔

اور اس کی تفصیل ''تعاطی'' فقرہ/ ۳ کی بحث میں گذر چکی ہے۔

مقصود پر صیغہ کی دلالت میں عرف کا اثر:

۱۴-مراد پر صیغہ کی دلالت میں عرف کا اثر ہوتا ہے، اور عرف پر صیغہ کے محمول کرنے کی رعایت کا اثر ان اجتہادی احکام میں ہوتا ہے، جن کے بارے میں کوئی نص نہیں ہوتی ہے اور ان کی اساس

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۱۶۴۔
(۲) المنثور ۳/ ۵۵۔

رائج عرفوں پر ہوتی ہے۔

ابن القیم کہتے ہیں: جن چیزوں میں عرف وعادت کی تبدیلی سے فتوی میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے، وہ ایمان، اقرار اور نذور وغیرہ کے موجبات ہیں، پس اس قبیل سے یہ ہے کہ اگر قسم کھانے والا یہ قسم کھائے: "لارکبت دابة" (میں کسی جانور پر سواری نہیں کروں گا)، اور اس کے شہر میں لفظ دابہ کے بارے میں یہ عرف ہو کہ اس سے خاص طور پر گدھا مراد ہوتا ہو تو اس کی یمین اس کے ساتھ مخصوص ہوگی، اور گھوڑے اور اونٹ پر سوار ہونے سے حانث نہیں ہوگا، اور اگر ان کے عرف میں لفظ دابہ گھوڑے کے ساتھ خاص ہو تو اس کی یمین کو اسی پر محمول کیا جائے گا، نہ کہ گدھے پر، اور اسی طرح اگر قسم کھانے والا ایسا ہو کہ اس کی عادت کسی مخصوص جانور پر سواری کرنے کی ہو، جیسے امراء اور وہ لوگ جو ان کے طرز پر چلتے ہوں تو اس کی یمین کو اسی پر محمول کیا جائے گا جس جانور کی سواری کا وہ عادی ہو، لہذا ہر شہر میں وہاں کے لوگوں کے عرف کے مطابق فتوی دیا جائے گا، اور ہر شخص کے بارے میں اس کی عادت کے مطابق فتوی دیا جائے گا، اور اسی طرح اگر قسم کھائے کہ میں سر نہیں کھاؤں گا، ایسے شہر میں کہ وہاں کے لوگوں کی عادت خاص طور پر بھیڑ کے سروں کے کھانے کی ہو تو وہ پرندہ اور مچھلی وغیرہ کے سروں کے کھانے سے حانث نہیں ہوگا، اور اگر بادشاہ یا شہر کا سب سے مالدار شخص کسی آدمی کے لئے بہت زیادہ مال کا اقرار کرے تو اس کی تفسیر دراہم، روٹی وغیرہ جس کے ذریعہ مالدار ہوتا ہے قبول نہیں کی جائے گی، اور اگر اس کا اقرار کوئی فقیر کرے جس کے پاس درہم اور روٹی کو بہت زیادہ شمار کیا جاتا ہو تو اس کا قول قبول کیا جائے گا۔

اور عز بن عبدالسلام نے اپنی کتاب: "**قواعد الأحكام في مصالح الأنام**" میں ایک مکمل فصل قائم کی ہے جس کا عنوان ہے:

"**فصل في تنزيل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلة صريح الأقوال في تخصيص العموم وتقييد المطلق وغيرها**" (عموم کی تخصیص اور مطلق کو مقید کرنے وغیرہ میں عرف اور عادت کی دلالت کو صریح اقوال کے درجہ میں رکھنا) اور اس میں تیئیس مسائل ذکر کئے ہیں[1]۔

ابن عابدین نے علامہ قاسم کے فتاوی سے نقل کیا ہے: تحقیق یہ ہے کہ وقف کرنے والے، وصیت کرنے والے، قسم کھانے والے، نذر کرنے والے اور ہر عاقد کا لفظ اس کی عادت پر محمول کیا جائے گا، جو اس کے خطاب اور اس کی لغت میں جسے وہ بولتا ہو رائج ہو، چاہے وہ لغت عرب اور لغت شارع کے موافق ہو یا نہ ہو[2]۔

غزالی "المستصفی" میں فرماتے ہیں: حاصل یہ ہے کہ لوگوں کی عادت ان کے الفاظ سے ان کی مراد کی تعریف میں موثر ہوتی ہے[3]۔

اس کی نظیر مالکیہ کے نزدیک وہ ہے جسے قرافی نے "فروق" میں ذکر کیا ہے۔

صیغہ کا اثر:

۱۵- صیغہ کا اثر: یعنی وہ احکام جو صیغہ پر مرتب ہوتے ہیں، اور یہی صیغہ کا مقصد اصلی ہے، کیونکہ صیغہ سے مراد اس چیز کی تعبیر کرنا ہے جس کا التزام انسان کرتا ہے اور اس کا تعلق دوسرے سے ہوتا ہے[4]، جیسے بیع، اجارہ، صلح، نکاح، وغیرہ عقود کے صیغے، یا اس کا

(۱) أعلام الموقعین ۳/ ۵۰، قواعد الأحکام ۲/ ۱۰۷۔
(۲) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۴۸۔
(۳) المستصفی ۲/ ۱۱۱، الفروق ۱/ ۴۴-۴۵، ۳/ ۳۵۔
(۴) أعلام الموقعین ۳/ ۱۰۵۔

تعلق اللہ سبحانہ وتعالیٰ اور اس کے تقرب سے ہوتا ہے، جیسے نذر اور ذکر یا اس چیز کی تعبیر کرنا ہے جو ذمہ میں ہو یا اس کی تعبیر کرنا ہے جو دوسرے کے حقوق ہوں جیسے اقرار۔

اس بنا پر جب صیغہ کے شرائط پورے ہوں گے تو اس پر وہ اثر مرتب ہوگا جس کا وہ متقاضی ہے، پس بیع میں مثلاً مبیع میں خریدار کی ملکیت اور بائع کے لئے ثمن میں ملکیت فوری طور پر ثابت ہوگی، اور ساتھ ہی ساتھ بدلین کی حوالگی واجب ہوگی [(۱)] اور اجارہ کی صورت میں منفعت میں کرایہ دار کے لئے اور مقررہ اجرت میں مالک کے لئے ملکیت ثابت ہوگی [(۲)] اور ہبہ کی صورت میں جس کے لئے ہبہ کیا جائے اس کے لئے ہبہ کی ہوئی چیز میں بغیر عوض کے ملکیت ثابت ہوتی ہے) [(۳)] اور نکاح میں میاں بیوی میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے سے استمتاع (لطف اندوز ہونا) کا حلال ہونا ثابت ہوتا ہے، اور دیکھنا، چھونا وغیرہ جائز ہوتا ہے اور مہر واجب ہوتا ہے [(۴)]، اسی طرح نذر اور یمین میں پورا کرنا واجب ہوتا ہے، اور اسی طرح دوسرے امور۔

جو صیغہ انسان سے صادر ہوتا ہے جب اس کی شرطیں پوری ہوں تو یہی وہ اساس ہے جس پر قاضی احکام کے صادر کرنے میں اعتماد کرتا ہے، اگر چہ واقع اس کے خلاف ہو، اور اسی قبیل سے حضرت عویمر عجلانی کی حدیث ہے کہ جب ان کی بیوی جن سے انہوں نے لعان کیا تھا، ایسا بچہ جنا جو اس مرد کے مشابہ تھا جس کے ساتھ اس پر الزام لگایا گیا تھا، تو نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لولا الأيمان**

(۱) البدائع ۵/ ۲۳۳۔

(۲) البدائع ۴/ ۲۰۱۔

(۳) البدائع ۶/ ۱۲۷۔

(۴) البدائع ۲/ ۳۳۱، الاشباہ للسیوطی رص ۳۱۸-۳۲۰-۳۲۴-۵۳۸ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ بیروت۔

لكان لي ولها شأن" [(۱)] (اگر یمین نہیں ہوتی تو میرا اس کے ساتھ ایک جدا ہی معاملہ ہوتا) یعنی اگر اللہ کا یہ فیصلہ نہیں ہوتا کہ کسی شخص کے خلاف اس کے ذاتی اعتراف یا بینہ کے بغیر فیصلہ نہ کیا جائے، اور نبی ﷺ نے شریک اور عورت کے ساتھ تعرض نہیں فرمایا اور حکم جاری فرمادیا، حالانکہ آپ ﷺ جانتے تھے کہ ان میں سے ایک جھوٹا ہے، اور اس کے بعد آپ ﷺ کو شوہر کے صادق ہونے کا علم ہوا [(۲)]۔

اور حضرت ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے: **"أن النبي ﷺ سمع خصومة بباب حجرته فخرج إليهم فقال: إنما أنا بشر، وأنه يأتيني الخصم فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض، فأحسب أنه صادق فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليتركها"** [(۳)] (نبی ﷺ نے اپنے حجرہ کے دروازہ پر جھگڑا سنا تو آپ ﷺ ان لوگوں کے پاس باہر نکل کر تشریف لائے، اور فرمایا: میں تو محض ایک انسان ہوں، اور میرے پاس فریق آتا ہے، اور ہوسکتا ہے کہ تم میں سے بعض دوسرے سے زیادہ زبان دراز ہو، اور میں اسے سچا گمان کرلوں، پھر اس کی بنیاد پر اس کے لئے فیصلہ کردوں، پس میں جس شخص کے لئے کسی دوسرے مسلمان کے حق کا فیصلہ کردوں تو یہ اس کے لئے جہنم کا ایک ٹکڑا ہے، تو چاہے تو وہ اسے

(۱) حدیث: "لولا الأيمان لكان لي ولها شأن" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۹۱) نے کی ہے، اور یہ بخاری (۸/ ۴۴۹) اور اسی طرح ابوداؤد ۲/ ۶۸۸ میں "لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شان" کے الفاظ کے ساتھ ہے۔

(۲) الفتح ۱۳/ ۱۷۵، أعلام الموقعین ۳/ ۱۰۱، البدائع ۳/ ۲۴۲، التبصرہ بہامش فتح العلی المالک ۱/ ۶۳ - ۶۴ طبع المکتبۃ التجاریہ بمصر۔

(۳) حدیث ام سلمہ: "إنما أنا بشر، وأنه يأتيني الخصم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۱۷۲) نے کی ہے۔

لے یا اسے چھوڑ دے)۔

امام شافعی نے اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے فرمایا: حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں کے مابین فیصلہ اسی بنیاد پر ہوگا جو فریقین سے ان کے الفاظ سنے جائیں گے، اگرچہ اس کا امکان ہو کہ ان کے دلوں میں اس کے خلاف ہو، اور یہ کہ کسی شخص پر اس کے لفظ کے علاوہ کے ذریعہ فیصلہ نہیں کیا جائے گا، پس جو شخص ایسا کرے گا وہ اللہ کی کتاب اور اس کے نبی ﷺ کی سنت کے خلاف کرے گا، اور اسی کے مثل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عبد بن زمعہ کے لئے ابن الولیدۃ کا فیصلہ فرمایا[1] پھر جب عتبہ کے ساتھ واضح مشابہت دیکھا تو فرمایا: "احتجبی منه یا سودة"(۲) (اے سودہ اس سے پردہ کرو)۔

ابن فرحون نے کہا ہے: حاکم صرف ظاہر پر فیصلہ کرے گا اور اس کو اسی کا حکم دیا گیا ہے، اور جس حلال وحرام کا علم اس کو ہے، فیصلہ سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلیّ، ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار"[3] (میں تو محض ایک انسان ہوں اور تم لوگ میرے پاس اپنے جھگڑے لے کر آتے ہو، اور ہوسکتا ہے کہ تم میں سے بعض اپنی حجت میں دوسرے سے زیادہ زبان دراز ہو تو میں اس کے لئے اسی کے مطابق فیصلہ کروں جو سنوں، پس جس شخص کے لئے میں اس کے بھائی کے حق میں سے کسی چیز کا فیصلہ کردوں تو وہ اسے نہ لے، کیونکہ میں اسے جہنم کا ایک ٹکڑا دوں گا)۔

ابن فرحون نے کہا: اموال کے بارے میں اہل علم کا اس پر اجماع ہے، البتہ اگر نکاح کے منعقد ہونے اور اس کے فسخ کے بارے میں قاضی ظاہر کے مطابق فیصلہ کردے اور حقیقت اس کے برخلاف ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، پس امام مالک، امام شافعی اور جمہور اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ اموال اور فروج اس میں برابر ہیں، کیونکہ یہ سب حقوق ہیں، اور نبی ﷺ کے قول میں داخل ہیں: "فمن قضيت له بشئ من حق أخيه فلا يأخذه" (پس میں جس کے لئے اس کے بھائی کے حق میں سے کسی چیز کا فیصلہ کروں تو وہ اسے نہ لے) لہذا قضاء ظاہر کی وجہ سے اس میں سے وہ چیز حلال نہیں ہوگی جو باطن میں حرام ہو، اور امام ابو یوسف، امام ابوحنیفہ اور بہت سے فقہاء مالکیہ نے جیسا کہ ان سے ابن عبدالبر نے نقل کیا ہے، کہا ہے: یہ خاص طور پر صرف اموال میں ہے، پس اگر دو آدمی عمداً ایک شخص کے بارے میں جھوٹی گواہی دیں کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے اور قاضی ان دونوں کی گواہی ان کی ظاہری عدالت کی وجہ سے قبول کرلے، اور وہ دونوں عمداً جھوٹ کہیں یا ان دونوں سے غلطی ہوجائے اور قاضی ان دونوں کی گواہی کی وجہ سے مرد اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کردے، پھر عورت عدت گذارے تو ان دونوں میں سے کسی ایک گواہ کیلئے جائز ہوگا کہ اس عورت سے نکاح کرلے، کیونکہ جب وہ عورت دوسروں کے لئے حکم ظاہر کی وجہ سے حلال ہوجائے، تو شاہد اور دوسرے برابر ہوں گے اور ان حضرات نے لعان کے حکم سے استدلال کیا ہے، اور کہا ہے کہ: یہ بات معلوم ہے کہ عورت اپنے شوہر کی جدائی تک جھوٹے لعان کی وجہ سے پہنچی ہے[1]

(۱) فتح الباری ۱۳/ ۱۷۵ اور الام ۶/ ۱۹۹، أعلام الموقعین ۳/ ۱۰۰۔
(۲) حدیث: "احتجبی منه یا سودة" کی روایت بخاری (۱۳/ ۱۷۲) نے کی ہے۔
(۳) حدیث: "إنما أنا بشر وأنكم تختصمون إلي......" کی روایت بخاری (۱۲/ ۳۳۹) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۷) نے حضرت ام سلمہ سے کی ہے۔

(۱) التبصرہ لابن فرحون بہامش فتح العلی المالک ۱/ ۶۳، ۶۴ طبع المکتبۃ التجاریہ بمصر۔

اور ابن حجر نے ''فتح الباری'' میں طحاوی کے حوالہ سے اس تفصیل کے مشابہ نقل کیا ہے [1]۔

ابن القیم نے معانی کے بارے میں متکلمین کے مقاصد، ان کی نیتوں اور ان کے ارادوں کے اعتبار سے الفاظ کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

پہلی قسم:

۱۶- ارادہ کا لفظ کے مطابق ہونا ظاہر ہو، اور ظہور کے کئی مراتب ہیں، آخری مرتبہ متکلم کی مراد کا جزم و یقین ہے جو خود کلام اور اس کے ساتھ موجود قرائن حالیہ و لفظیہ اور متکلم کے حال وغیرہ کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

دوسری قسم:

۱۷- یہ ظاہر ہوتا ہو کہ متکلم نے اس کا معنی مراد نہیں لیا اور یہ ظہور یقین کی حد تک پہنچتا ہے، بایں طور کہ سننے والا اس میں شک نہیں کرتا ہے، اور اس قسم کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: وہ شخص اس لفظ کے مقتضی یا اس کے علاوہ چیز کا ارادہ کرنے والا نہ ہو، جیسے مکرہ، سویا ہوا شخص، مجنون اور شدید غضب والا، اور نشہ میں مبتلا شخص۔

دوسری صورت: وہ اس کے مخالف معنی کا ارادہ کرنے والا ہو، جیسے تعریض اور توریہ کرنے والا، بات کو معمہ بنا کر پیش کرنے والا اور تاویل کرنے والا۔

(۱) الفتح ۱۳/ ۱۷۵۔

تیسری قسم:

۱۸- جو اپنے معنی میں ظاہر ہو اور اس میں یہ احتمال ہو کہ متکلم اس کا ارادہ کرے یا اس کے غیر کا ارادہ کرے، اور دونوں امروں میں سے کسی ایک پر اس کی دلالت نہ ہو، اور لفظ معنی موضوع پر دلالت کرتا ہو، اور اس نے اپنے اختیار سے ادا کیا ہو [1]۔

پھر ابن القیم نے ان اقسام کی وضاحت کی ہے جنہیں ان کے ظاہر پر محمول کیا جائے گا، اور جنہیں ان کے ظاہر پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ ظاہر اس کے ظاہر کے خلاف پر محمول کیا جائے گا، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر کلام کے معنی کے بارے میں متکلم کا قصد ظاہر ہو یا ایسا قصد ظاہر نہ ہو جو اس کے کلام کے مخالف ہو تو اس کے کلام کو اس کے ظاہر پر محمول کرنا واجب ہوگا، اور یہ حق ہے اس میں کسی عالم کا اختلاف نہیں ہے، اور امام شافعی نے اس پر بہت سے دلائل ذکر کئے ہیں، اور جب یہ جان لیا گیا تو واجب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے کلام کو اور مکلّف کے کلام کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے جو کہ اس کا ظاہر ہے، اور یہ وہی ہے جو مخاطب کرتے وقت لفظ سے مراد لیا جاتا ہے، اور سمجھنا اور سمجھانا اس کے بغیر مکمل نہیں ہوتا ہے، اور جو شخص بیان و تفہیم کے خواہش مند متکلم پر اس کے علاوہ کا دعویٰ کرتا ہے وہ اس پر جھوٹ بولتا ہے۔

ابن القیم نے کہا: ظاہر کے خلاف فاعل اور متکلم کی مراد ظاہر ہونے کے بعد صرف ظاہر پر محمول کرنے کے حکم میں اختلاف ہے، یہی وہ صورت ہے جس میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ کیا اعتبار الفاظ اور عقود کے ظاہر کا ہوگا اگرچہ مقصد اور نیت اس کے خلاف ظاہر ہو؟ یا یہ کہ قصد اور نیت کی ایسی تاثیر ہے کہ جس سے اس کی طرف التفات

(۱) اعلام الموقعین ۳/ ۱۰۷-۱۰۸۔

اوراس کے جانب کی رعایت واجب ہوتی ہے۔

شرع کے دلائل اوراس کے قواعد اس بات کو ظاہر کرتے ہیں کہ عقود میں قصد معتبر ہے، اور عقد کے صحیح اور فاسد ہونے اور اس کے حلال اور حرام ہونے میں اثر انداز ہوتا ہے بلکہ اس سے زیادہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ یہ اس فعل میں جو عقد نہیں ہے اس کی تحلیل وتحریم میں موثر ہوتا ہے تو نیت اور قصد کے اختلاف سے کبھی وہ حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام ہوتا ہے، اسی طرح کبھی وہ صحیح ہوتا ہے اور کبھی فاسد ہوتا ہے، جیسے وہ شخص جو کسی باندی کو اپنے موکل کے لئے ہونے کی نیت سے خریدے تو وہ خریدار کے لئے حرام ہوگی، اور اگر اپنے لئے ہونے کی نیت کرے تو اس کے لئے حلال ہوگی[1]۔

پھر ابن القیم نے اس کی وضاحت کرنے کے بعد کہ عقود میں قصد کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ محض لفظ کا، فرماتے ہیں:

ان اقوال سے احکام کا فائدہ اس صورت میں حاصل ہوگا جبکہ متکلم اس کے ذریعہ اس معنی کا ارادہ کرے جس کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے، اور اس کے مخالف معنی کا اس سے ارادہ نہ کرے، اور یہ فیما بینہ وبین اللہ تعالی ہے، لیکن ظاہر میں معاملہ صحت پر محمول ہوگا، ورنہ کوئی عقد اور تصرف مکمل نہیں ہوگا، پس اگر کوئی کہے: میں نے فروخت کیا یا میں نے شادی کی تو یہ لفظ اس بات کی دلیل ہوگا کہ اس نے اس کے ذریعہ معنی مقصود کا قصد کیا ہے، اور اگر وہ ہنسی مذاق کرنے والا ہو تو شارع نے اسے قصد کرنے والے کے درجہ میں قرار دیا ہے، اور لفظ ومعنی دونوں کے ذریعہ حکم مکمل ہوتا ہے، پس ان میں سے ہر ایک سبب کا جزء ہے، اور وہ دونوں اس کا مجموعہ ہیں، اگرچہ حقیقت میں اعتبار معنی کا ہے، اور لفظ دلیل ہے، اور اسی بنیاد پر اس کے ناممکن ہونے کی صورت میں دوسرے معنی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اور یہی کلام کی عام قسموں کی شان ہے[1]۔

(۱) أعلام الموقعين ۳/ ۱۰۸-۱۰۹-۱۱۰۔

(۱) أعلام الموقعين ۳/ ۱۲۰۔

ضأن

دیکھئے: ''غنم''۔

ضائع

تعریف:

۱-ضائع لغت میں "ضاع الشئ یضیع ضَیعاً وضِیعاً وضِیاعاً وضَیاعاً" (دونوں میں ض کے کسرہ اوراس کے فتح کے ساتھ) سے ماخوذ ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی چیز گم ہوجائے، ہلاک ہوجائے،تلف ہوجائے اور بیکار ہوجائے۔

ضیعہ: غیر منقولہ جائداد: جمع ضیاع اور ضیع ہے، اوراہل لغت نے (ضائع) کے لفظ کو غیر حیوان کے ساتھ خاص کردیا ہے، جیسے عیال اور مال، کہا جاتا ہے: "اضاع الرجل عیاله وماله" (آدمی نے اپنے عیال اور اپنے مال کو گم کردیا) اور" ضیعهم إضاعة فهو مضیع ومضیع "[1] اوراس نے انہیں ضائع کردیا تو اسم فاعل مضیع ہے،ضاد کے کسرہ اوراس کے فتح کے ساتھ۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ضالہ:

۲-لغت میں: ضالہ گم شدہ جانور کو کہا جاتا ہے،اورفقہاء نے ضالہ کی تعریف یہ کی ہے: کہ وہ چوپایہ ہے جو بغیر نگہبان کے پایا جائے[1]۔

ب-لقطہ:

۳-لقطہ: وہ مال ہے جو اس کے مالک سے گم ہوجائے، اسے دوسرا شخص اٹھالے، یا لقطہ وہ چیز ہے جسے کوئی شخص پڑی ہوئی پائے تو اسے امانت کے طور پر اٹھالے۔

اور لقطہ کے مال اور ضائع شدہ مال کے درمیان فرق ہے: پہلے کا مالک ہوتا ہے اور دوسرے کا نہیں، جیسا کہ لقطہ کا اطلاق مال یا اختصاص محترم کے ساتھ خاص ہے، اور ضائع کا اطلاق اموال واشخاص پر ہوتا ہے[2]۔

اجمالی حکم:

ضائع سے چند فقہی احکام متعلق ہوتے ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

الف-وجوب زکاۃ کے بعد مال کا ضائع ہوجانا:

۴-اگر کسی شخص پر زکاۃ واجب ہوجائے اور وہ اسے نہ نکالے یہاں تک کہ مال ضائع ہوجائے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اگر اس کا ضائع ہونا اس کی طرف سے کوتاہی کرنے یا قدرت حاصل ہونے کے بعد نکالنے میں کوتاہی کی وجہ سے ہو تو اس پر زکاۃ واجب ہوگی، اور تفصیل کے لئے دیکھئے: "زکاۃ" فقرہ/۱۳۹۔

---

(۱) الصحاح، لسان العرب، المصباح المنیر، تاج العروس، المعجم الوسیط۔

(۱) التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/۶۹۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/۱۱۵۔

ب- جو بیت الضوائع میں جمع کیا جائے گا:

۵- بیت المال کی ایک قسم بیت الضوائع ہے، جس میں گم شدہ اموال اور اس جیسے وہ اموال مثلاً لقطہ، جس کے مالک کا پتہ نہ ہو یا چوری کیا ہوا مال جس کے مالک کا پتہ نہ ہو رکھے جاتے ہیں، تاکہ ان کے مالکان کے لئے حفاظت کی جاسکے، پھر اگر ان کی شناخت سے مایوسی ہو جائے تو اسے اس کے مصرف میں خرچ کیا جائے گا، اور تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: "بیت المال"، فقرہ/ ۱۰۔

ج- ضائع شدہ مال کا تاوان:

۶- فقہاء نے مال کے ضائع کرنے کو بہت سے معاملات میں ضمان کو واجب کرنے والے اتلاف کی ایک صورت قرار دیا ہے، جیسے عاریت، ودیعت، رہن، اور لقطہ، ان کے درمیان تفصیل میں کچھ اختلاف ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ مال کو ضائع کرنا لاپرواہی کی ایک قسم ہے، جس سے اصحاب حقوق کے حقوق ضائع ہوتے ہیں [۱]۔

اور تفصیل کے لئے حسب ذیل اصطلاحات کا مطالعہ کریں۔

"إتلاف، فقرہ/ ۲۸، و ۵۳، اعارۃ، فقرہ/ ۱۵ ضمان، لقطۃ"۔

(۱) مجمع الضمانات رص ۶۸۔

ضالۃ

تعریف:

۱- ضالہ لغت میں: ضل الشئ سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ہے چھپ جانا، اور گم ہو جانا، اور أضللت الشئ الف کے ساتھ اس وقت کہا جاتا ہے جب تم سے کوئی چیز گم ہو جائے، اور تمہیں اس کی جگہ معلوم نہ ہو، جیسے جانور اور اونٹنی اور جو اس کے مشابہ ہو، اور اگر تم برقرار چیز کی جگہ جیسے گھر کے بارے میں غلطی کرو تو کہو گے: "ضللته و ضللته"، میں اسے بھول گیا، اور یہ نہیں کہو گے کہ "أضللته"، الف کے ساتھ (میں نے اسے گم کر دیا)۔

ضالۃ تاء کے ساتھ: گم شدہ جانور کو کہا جاتا ہے، نر و مادہ تثنیہ اور جمع پر بولا جاتا ہے، اور جمع ضوال آتی ہے، جیسے: دابہ کی جمع دواب ہے، اور غیر جان دار کو ضائع اور لقطہ کہا جاتا ہے، اور ضال بغیر تاء کے انسان کے لئے بولا جاتا ہے۔

ضالہ کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے، اور اسی سے حدیث: "الکلمة الحکمة ضالة المومن" [۱] (حکمت کی بات مومن کی متاع گم شدہ ہے) ہے، یعنی اسے وہ برابر تلاش کرے گا جیسا کہ انسان اپنی گم شدہ چیز کو تلاش کرتا ہے [۲]۔

(۱) حدیث: "الکلمة الحکمة ضالة المؤمن" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے یہ حدیث غریب ہے، اسے ہم صرف اسی طریق سے جانتے ہیں پھر اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کو ذکر کیا ہے۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر بہامش المہذب ۱/ ۴۳۸۔

ضالہ کے لفظ کا استعمال فقہاء کے نزدیک لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

چنانچہ ''الاختیار'' میں ہے: ضالۃ: وہ جانور ہے جو اپنے باندھنے کی جگہ کے راستہ کو بھول جائے، اور ''کشاف القناع'' میں ہے: ضالۃ: کا لفظ حیوان کے ساتھ خاص ہے، اور ''مواق بہامش الحطاب'' میں ہے: ضالۃ وہ اونٹ ہے جو قابل احترام احراز کے بغیر پایا جائے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

لقطہ:

۲- لغت میں کہا جاتا ہے: ''لقطت الشئ لقطا'' باب ''نصر'' سے، میں نے اسے لے لیا [۲]۔

شرعاً لقطۃ (جیسا کہ بعض فقہاء نے اس کی تعریف کی ہے): جانور کے علاوہ زمین پر پڑا ہوا مال جس کا کوئی حفاظت کرنے والا نہ ہو، اور یہی موصلی کی تعریف ہے۔

اسی کے مثل مالکیہ میں سے ابن عرفہ کی تعریف ہے۔

انہوں نے کہا: لقطہ وہ مال ہے جو قابل احترام احراز کے بغیر پایا جائے، وہ انسان یا چوپایہ نہ ہو [۳]۔

شافعیہ اور حنابلہ لفظ لقطہ کا اطلاق جاندار اور غیر جاندار دونوں پر کرتے ہیں [۴]۔

اس بنا پر بعض فقہاء لقطہ اور ضالہ کے مابین فرق کرتے ہیں، اس لحاظ سے کہ لقطہ کا اطلاق غیر جاندار پر ہوتا ہے اور ضالہ کا اطلاق جاندار پر ہوتا ہے، اور بعض فقہاء سب پر لفظ لقطہ کا اطلاق کرتے ہیں [۱]۔

اجمالی حکم:

۳- ضوال جو اپنے جسم کے بڑے ہونے اور اپنی قوت کی وجہ سے چھوٹے چھوٹے درندوں سے اپنی حفاظت کرتے ہیں، جیسے اونٹ، گائے، گھوڑا اور خچر یا اپنے تیز دوڑنے کی وجہ سے اپنی حفاظت کرتے ہیں، جیسے ہرن یا اپنے اڑنے کی وجہ سے اپنی حفاظت کرتے ہیں، تو اگر یہ گمشدہ جانور جنگل میں ہوں تو مالک بننے کی غرض سے ان کا پکڑنا حرام ہوگا، اور یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ زید بن خالد جہنیؓ کی حدیث ہے: **"سئل النبي ﷺ عن ضالة الإبل فقال: مالک ولها، دعها، فإن معها حذاءها وسقاء ها، ترد الماء وتأكل الشجر حتى يجدها ربها"** [۲] (نبی ﷺ سے گم شدہ اونٹ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: تمہیں اس سے کیا مطلب اسے چھوڑ دو، اس کے ساتھ اس کے کھانے اور پینے کی چیز ہے، وہ پانی پئے گا اور درخت کی پتی کھائے گا یہاں تک کہ اسے اس کا مالک پالے گا)۔

البتہ حاکم کو اس کے مالک کے لئے حفاظت کی غرض سے پکڑنا جائز ہے، اس لئے نہیں کہ وہ لقطہ ہے، کیونکہ حضرت عمرؓ نے مجاہدین کے گھوڑوں اور گم شدہ جانوروں کے لئے ایک جگہ مخصوص فرمائی تھی،

---

(۱) الاختیار ۳/ ۳۲، کشاف القناع ۴/ ۲۱۰، المواق بہامش الحطاب ۶/ ۶۹۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''لقط''۔

(۳) الاختیار ۳/ ۳۲، الحطاب ۶/ ۶۹۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۲۲، کشاف القناع ۴/ ۲۰۹۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۰۰۔

(۲) حدیث زید بن خالد: ''سئل النبی ﷺ عن ضالة الإبل......'' کی روایت بخاری (۵/ ۸۴) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۹) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

جسے ''نقیع'' کہا جاتا تھا، اور اس لئے کہ امام کو غائب کے مال کی حفاظت کا حق حاصل ہے، اور گم شدہ جانوروں کو لینے میں ہلاکت سے ان کی حفاظت ہے، اور امام پر ان کے بارے میں اعلان کرنا لازم نہیں ہوگا، کیونکہ حضرت عمرؓ گم شدہ جانوروں کے بارے میں اعلان نہیں کراتے تھے، اور جس شخص کا کوئی جانور گم ہوگا تو وہ گم شدہ جانوروں کی جگہ میں آئے گا اور اگر وہ اپنے گم شدہ جانور کو پہچان لے گا تو بینہ قائم کرے گا اور اسے لے لیگا، لیکن شافعیہ میں سے سبکی نے کہا: اگر گم شدہ جانور کے لئے ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو تو حاکم اس سے تعرض نہیں کرے گا، بلکہ اذرعی نے اسے چھوڑنے پر جزم کیا ہے، جبکہ چرنے پر وہ جانور اکتفاء کرے اور وہ محفوظ ہو۔

اسی طرح شافعیہ نے اصح قول میں غیر حاکم کے لئے اس کے مالک کی خاطر حفاظت کی غرض سے پکڑنے کی اجازت دی ہے، جبکہ اسے کسی خائن کے پکڑنے کا اندیشہ ہو، اور اگر وہ مامون ہو تو اس کا پکڑنا قطعاً ممنوع ہوگا، لہذا اگر اسے پکڑے گا تو اس کے مالک کے لئے اس کا ضامن ہوگا، اور حاکم کے پاس اسے لوٹائے بغیر بری الذمہ نہیں ہوگا، لیکن یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کا مالک معلوم نہ ہو، ورنہ اس کے لئے اس کا پکڑنا جائز ہوگا، اور وہ اس کے ہاتھ میں امانت ہوگا۔

لوٹ اور فساد کے زمانے میں اسے مالک بننے کی غرض سے جنگل اور اس کے علاوہ دوسری جگہ میں اٹھا لینا جائز ہوگا۔

اسی طرح حنابلہ کے نزدیک وہ شخص ضامن ہوگا جو گم شدہ چیزوں سے ایسی چیز کو اٹھالے جس کا اٹھانا حرام تھا، اگر وہ تلف ہوجائے یا اس میں نقص پیدا ہوجائے، اس لئے کہ اس میں شارع کی اجازت نہیں ہے، اور اگر اسے اس کے مالک سے چھپالے پھر اقرار یا بینہ سے ثابت ہو، اور وہ تلف ہوجائے تو اس پر دو مرتبہ اس کی قیمت اس کے مالک کے لئے واجب ہوگی، اس لئے کہ حدیث میں اس کی صراحت ہے: "**وفي الضالة المكتومة غرامتها ومثلها معها**"[1] (وہ گم شدہ چیز جسے چھپالیا گیا اس کا تاوان اور اس کے ساتھ اس کا مثل واجب ہوگا)، اور یہ رسول اللہ ﷺ کا حکم ہے، لہذا اسے رد نہیں کیا جاسکتا ہے[2]۔

اگر ضالہ کے مالک کو پائے تو اس کو حوالہ کرنے سے اور اگر مالک کو نہ پائے تو امام کے حوالہ کرنے سے یا اگر امام اس کو اس کی جگہ پر لوٹانے کا حکم دے تو اس کی جگہ پر لوٹانے سے ضمان ختم ہوجائے گا۔

یہ ان گم شدہ جانوروں کے بارے میں ہے جو جنگل میں ہوں اور چھوٹے درندوں سے اپنی حفاظت کرسکیں، اور اگر آبادی میں پائے جائیں تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق مالک بننے کی غرض سے اس کا پکڑنا جائز ہوگا۔

کیونکہ آبادی میں اس کی طرف خیانت کرنے والے ہاتھ کے بڑھنے سے وہ ضائع ہوجائے گا، برخلاف جنگل کے کہ اس کے راستے عام نہیں ہوتے ہیں، اور اصح کے مقابلے میں حدیث کے اطلاق کی وجہ سے ممانعت کا قول ہے، اور حنابلہ نے حکم میں جنگل اور غیر جنگل کے مابین فرق نہیں کیا ہے۔

۴- وہ گم شدہ جانور جو چھوٹے درندوں سے اپنی حفاظت نہیں کرسکتے، (جیسے بکری اور گائے کا بچھڑا) تو اس کو پکڑنا جائز ہے، چاہے یہ جنگل میں ہو یا آبادی میں اور یہ اسے خائنوں اور درندوں سے بچانے کے لئے ہے، اور یہ حکم شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ: اگر بکری کو شہر یا ہلاکت کی جگہ میں پائے تو اس کو

---

(۱) حدیث: "في ضالة المكتومة......" کی روایت الاثرم نے کی ہے، جیسا کہ کشاف القناع ۴/ ۲۱۰ میں ہے۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۱۰۔

پکڑ لینا اور اٹھا لینا مباح ہوگا، اور یہی امام احمد کے مذہب میں صحیح ہے، اور یہی اکثر اہل علم کا قول ہے، ابن عبد البر نے کہا ہے کہ: فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ اگر گم شدہ بکری خوف کی جگہ میں ہو تو اس کے لئے اس کا کھانا درست ہوگا، اور یہی حکم ہر اس جانور کے بارے میں ہے جو چھوٹے درندوں سے اپنی حفاظت نہ کر سکے، جیسے اونٹ، گائے اور گھوڑے کے بچے، مرغی اور بطخ وغیرہ ان کا پکڑنا جائز ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ جب آپ ﷺ سے بکری کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**خذها فإنما هي لک، أو لأخيک أو للذئب**"[1] (اسے پکڑ لو کیونکہ یہ یا تو تمہارے لئے ہے یا تمہارے بھائی کے لئے یا پھر بھیڑیا کے لئے)، اور اس لئے بھی کہ اس پر تلف اور ضیاع کا اندیشہ ہوگا، اس لئے وہ غیر جاندار لقطہ کے مشابہ ہوگا، اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ اسے شہر میں پائے یا ہلاکت کی جگہ میں، کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ: "**خذها**" (اسے پکڑ لو) اور نہ فرق بیان کیا اور نہ تفصیل پوچھا، اور اگر حالت میں فرق ہوتا تو وہ دریافت کرتے اور تفصیل چاہتے، اور اس لئے کہ وہ لقطہ ہے لہذا اس میں شہر اور جنگل برابر ہوگا، جیسے کہ دوسرے تمام لقطے ہیں۔

امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ منقول ہے کہ غیر امام کے لئے اس کا لینا جائز نہیں ہوگا، اور لیث بن سعد نے کہا ہے کہ: مجھے یہ بات پسند نہیں ہے کہ اس کے قریب جائے، مگر یہ کہ اسے اس کے مالک کے لئے محفوظ کر لے، کیونکہ وہ جانور ہے، اونٹ کے مشابہ ہوگا، مگر یہ کہ حنابلہ کے نزدیک پکڑنے کے جواز میں یہ قید ہے کہ وہ شخص لقطہ سے اپنی ذات پر اطمینان رکھتا ہو، اور اس کے اعلان پر قدرت رکھتا ہو، اگر اس کو اپنے پر اطمینان نہ ہو تو اس کے لئے اس کا پکڑنا جائز نہیں ہوگا۔

اس قسم کے لینے والے کو تین چیزوں کا اختیار ہوگا۔

الف- اس کو اس کے مالک کے لئے محفوظ رکھے اور اس کا اعلان کرائے، اور اعلان کے دوران اس پر خرچ کرے، اگر اعلان کے بعد اس کا مالک نہ ملے تو خود اس کا مالک ہو جائے گا۔

ب- اسے فروخت کر دے اور اس کی قیمت کو اس کے مالک کے لئے محفوظ رکھے، پھر اس گم شدہ جانور کا اعلان کرائے جسے فروخت کر دیا ہے، اور اگر گم شدہ جانور کا مالک نہ ملے تو قیمت کا مالک ہو جائے گا۔

ج- اسے کھالے اور اس کے مالک کے ظاہر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کا تاوان ادا کر دے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**هي لک أو لأخيک أو للذئب**"[1] (یہ تمہارے لئے یا تمہارے بھائی کے لئے یا بھیڑیا کے لئے ہے)۔

لیکن ان چیزوں میں اختیار کا حاصل ہونا ان گم شدہ جانوروں کے متعلق ہے جو جنگل سے پکڑے جائیں، اور اگر وہ آبادی سے پکڑے جائیں تو اختیار پہلی دونوں چیزوں میں یعنی: حفاظت کرنے یا فروخت کرنے میں ہوگا، اور اظہر قول کے مطابق اسے کھانے کی اجازت نہیں ہوگی، اور اظہر کے مقابل قول یہ ہے کہ اسے کھانے کی اجازت ہوگی، اور یہ شافعیہ کے نزدیک ہے[2]۔

۵- حنفیہ کا مذہب یہ ہے گم شدہ جانور کو اس کے مالک کے لئے حفاظت کی غرض سے اٹھا لینا مندوب ہے، کیونکہ یہ لقطہ ہے جس کے

---

(۱) حدیث: "خذها فإنما هي لک أو لأخيک" کی روایت بخاری (۵/ ۸۳) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۸) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "هي لک أو لأخيک أو للذئب" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۹-۴۱۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۲۹-۴۳۳، المغنی ۵/ ۷۳۵-۷۳۹، کشاف القناع ۴/ ۲۱۰-۲۱۱-۲۱۲۔

ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، لہذا اس کا لینا اور اس کی خبر کرانا لوگوں کے اموال کی حفاظت کے لئے مستحب ہوگا، جیسے بکری، اور گم شدہ اونٹ کے بارے میں نبی ﷺ کا یہ ارشاد: "**مالک ولھا، معھا سقاؤھا وحذاؤھا، ترد الماء وتأکل الشجر حتی یلقاھا ربھا**"[1] (تجھے اس سے کیا مطلب، اس کے ساتھ اس کے پینے اور کھانے کا سامان ہے، وہ پانی پیئے گا اور درخت کی پتی کھائے گا، یہاں تک کہ اسے اس کا مالک پالے گا) تو اس کے بارے میں سرخسی نے "المبسوط" میں کہا ہے کہ: یہ اس وقت تھا جبکہ نیک اور امانت دار لوگوں کا غلبہ تھا، اس تک خیانت کا ہاتھ نہیں پہنچ سکتا تھا، پس جب اسے چھوڑ دے گا تو مالک اسے پالے گا، لیکن ہمارے زمانہ میں اس کے بعد تک خیانت کرنے والے ہاتھ کے پہنچنے سے اطمینان نہیں کیا جاسکتا ہے، پس اس کے پکڑنے میں اسے زندہ رکھنا ہے، اور اس کے مالک کے لئے محفوظ رکھنا ہے تو یہ زیادہ بہتر ہوگا، پس اگر اس کے ضائع ہونے کے بارے میں ظن غالب ہو تو اسے اٹھالینا واجب ہوگا، اور یہ حق ہے، کیونکہ یقین ہے کہ شارع کا مقصود اس کا اس کے مالک تک پہنچنا ہے، اور یہی پہنچنے کا طریقہ ہے، کیونکہ جب زمانہ بدل جائے اور تلف کا امکان ہوجائے تو بلاشبہ حکم بدل جائے گا، اور یہ حفاظت کی غرض سے اٹھانا ہے۔

اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو عیاض بن حمارؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے لقطہ کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ: "**فإن وجد صاحبھا فلیردھا علیه، وإلا فھو مال الله عزوجل یؤتیه من یشاء**"[2] (اگر اس کے مالک کو پالے تو اس کو

(۱) حدیث: "مالک ولھا، معھا سقاؤھا وحذاؤھا......" کی روایت بخاری (۵ / ۸۴) اور مسلم (۳ / ۱۳۴۹) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث عیاض بن حمار: "فإن وجد صاحبھا......" کی روایت ابوداؤد

وہ جانور واپس کردے، ورنہ وہ اللہ عزوجل کا مال ہے، وہ جسے چاہے گا دے گا)۔

حنفیہ نے بکری اور دوسرے جانور کے مابین حکم میں فرق نہیں کیا ہے، اسی طرح ان حضرات نے جنگل اور آبادی کے درمیان فرق نہیں کیا ہے[1]۔

٦ - مالکیہ کے نزدیک تفصیل ہے جو دوسرے مذاہب سے مختلف ہے، اور یہ حسب ذیل ہے:

اول: گم شدہ جانور اگر جنگل میں ہو:

الف- جنگل میں گم شدہ اونٹ کو پکڑنا جائز نہیں ہوگا، اگرچہ وہ ایسی جگہ میں ہو کہ اس کے بارے میں درندہ یا بھوک یا پیاس کا خوف ہو، اس لئے کہ نبی ﷺ کی حدیث ہے: "**دعھا فإن معھا حذاء ھا وسقاء ھا، ترد الماء وتأکل الشجر**"[2] (اسے چھوڑ دو کیونکہ اس کے ساتھ اس کے کھانے اور اس کے پینے کا سامان ہے، وہ پانی پیئے گا اور درخت کی پتی کھائے گا)، اور اگر وہ تعدی کرے اور اسے پکڑ لے تو وہ ایک سال تک اعلان کرتا رہے گا، پھر اسے اس کی جگہ چھوڑ دے گا، لیکن اگر اس پر کسی خیانت کرنے والے کی طرف سے خوف ہو تو اس کا اٹھالینا اور اس کا اعلان کرنا واجب ہوگا۔

ب- جنگل میں گم شدہ گائے پر اگر درندے یا بھوک یا پیاس یا چور سے اندیشہ نہ ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے گا، اور اس کا پکڑنا جائز نہیں ہوگا۔

(۲ / ۳۳۵) نے کی ہے اور اس کی اسناد کی صحیح ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳ / ۳۲۱-۳۲۲، فتح القدیر ۵ / ۳۵۴ شائع کردہ داراحیاء التراث، الاختیار ۳ / ۳۲۔

(۲) حدیث: "دعھا فإن معھا حذاء ھا وسقاءھا، ترد الماء وتأکل الشجر" کی روایت مسلم (۳ / ۱۳۴۹) نے کی ہے۔

اگر اس کے بارے میں صرف چور سے اندیشہ ہوتو اس کا اٹھالینا واجب ہوگا، اور اگر اس کے بارے میں درندہ یا بھوک یا پیاس سے خوف ہوتو اسے پکڑ لے گا، پھر اگر اسے آبادی تک لانا ممکن ہوتو اس کو لانا واجب ہوگا، اور اگر آبادی تک اسے لانا ممکن نہ ہوتو اسے ذبح کرنا اور کھانا جائز ہوگا، اور اس پر ضمان نہیں ہوگا۔

پس اونٹ اور گائے چور کے خوف کے وقت پکڑنے کے وجوب میں برابر ہیں، لیکن بھوک یا درندہ کے خوف کے وقت اونٹ چھوڑ دیا جائے گا، اور گائے کو جنگل میں کھانا جائز ہوگا اگر آبادی تک اس کو لانا دشوار ہو۔

ج- اگر بکری کو پکڑنا اور آبادی تک لانا آسان نہ ہوتو معتمد قول کے مطابق اس کو پکڑنا اور اس کا کھانا جنگل میں جائز ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ جنگل میں اس کا کھانا جائز ہوگا اگرچہ آبادی تک لانا آسان ہو، اور یہ ''المدونہ'' کا ظاہر ہے۔

اگر اسے زندہ حالت میں آبادی تک لائے تو اس کے بارے میں اعلان کرانا واجب ہوگا، کیونکہ یہ لقطہ کی طرح ہے اور اگر اسے جنگل میں ذبح کردے اور اسے نہ کھائے یہاں تک کہ آبادی میں داخل ہوجائے تو اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا، مگر جبکہ اس کا مالک معلوم نہ ہو، اور اس کا فروخت کرنا آسان نہ ہو۔

دوم: گم شدہ جانور اگر آبادی میں ہو:

اگر گم شدہ جانور آبادی میں ہوتو خیانت کرنے والے کے خوف کی صورت میں اس کا اٹھالینا واجب ہوگا، اونٹ، گھوڑا اور گائے وغیرہ کے مابین کوئی فرق نہیں ہے [1]۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح: ''لقطہ'' میں ہے۔

ضبّ

دیکھئے: ''أطعمۃ''۔

ضبۃ

دیکھئے: ''آنیۃ''۔

ضبع

دیکھئے: ''أطعمۃ''۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۲- ۲۴۳، الدسوقی ۴/ ۱۲۲۔

ضحیٰ

دیکھئے: ''صلاۃ الضحی''۔

ضحک

تعریف:

۱- ضحک لغت میں: ضحک (حاء کے کسرہ کے ساتھ) کا مصدر ہے، اور ضحک چہرے کے کھلنے اور خوشی سے دانتوں کے ظاہر ہونے کو کہتے ہیں[1] اور تبسم ضحک کی ابتدائی صورت ہے، اور محض خوشی میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''وُجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ، ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ''[2] ((بہت سے) چہرے اس روز چمکتے ہوئے ہنستے ہوئے بشاش ہوں گے)، اور خالص تعجب کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے[3]۔

اصطلاحی تعریف لغوی تعریف سے الگ نہیں ہے، اور بعض فقہاء نے اس کی یہ تعریف کی ہے: ضحک وہ ہے جس کو وہ سن سکے، قریب کا آدمی نہ سن سکے[4]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قہقہہ:

۲- لغت میں قہقہہ: یعنی اس نے اپنی ہنسی کو دہرایا، یا اس کی ہنسی تیز

---

(۱) المغرب للمطرزی (ص ۲۸) طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) سورۂ عبس / ۳۸-۳۹۔

(۳) تاج العروس ۷/ ۱۵۵ طبع دار البیان، بنغازی۔

(۴) التعریفات ص ۱۷۹ طبع دار الکتاب العربی۔

ہوگئی [۱]، اور جرجانی نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ: قہقہہ وہ ہے جو اسے اور اس کے قریب رہنے والوں کو سنائی دے [۲]۔

ب- تبسم:

۳- تبسم وہ ہے جو آواز سے خالی ہو، اور یہ ضحک کی ابتداء ہے، اور اس میں صرف دانت ظاہر ہوتے ہیں [۳]۔

شرعی حکم:

۴- ضحک یا تو تبسم ہوگا یا قہقہہ، اور اس میں اصل یہ ہے کہ: اگر تبسم ہو تو وہ باتفاق علماء جائز ہے، بلکہ یہ نبی ﷺ کے فعل میں سے ہے، اور آپ ﷺ نے اس کی ترغیب فرمائی ہے، چنانچہ عبداللہ بن حارثؓ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے فرمایا: "ما کان ضحک رسول الله ﷺ إلّا تبسماً" [۴] (رسول اللہ ﷺ کا ہنسنا صرف تبسم ہوتا تھا)، اور رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "تبسمک في وجه أخیک لک صدقة" [۵] (اپنے بھائی کے سامنے تمہارا مسکرانا صدقہ ہے)، اور قہقہہ کی صورت میں ہنسنے کو فقہاء نے مکروہ قرار دیا ہے، اور اس کی کثرت سے منع فرمایا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لاتکثروا الضحک، فإن کثرة الضحک تمیت القلب" [۱] (زیادہ مت ہنسا کرو، کیونکہ زیادہ ہنسنا دل کو مردہ کرتا ہے)، اور ثابت البنانی نے کہا ہے کہ: مومن کا ہنسنا اس کی غفلت کی وجہ سے ہوتا ہے، یعنی آخرت کے معاملہ سے اس کی غفلت کی وجہ سے ہوتا ہے، اگر اس کی غفلت نہیں ہوتی تو نہیں ہنستا [۲]۔

نماز کے اندر ہنسنا:

۵- آواز کے ساتھ ہنسنا جمہور فقہاء کے نزدیک نماز کو فاسد کردیتا ہے، اگر دو یا زیادہ حرف ظاہر ہوں یا نمازی کی طرف سے ایک حرف ظاہر ہو جو سمجھا جائے، تو اس کا باطل ہونا اس کلام کی وجہ سے ہے جس پر یہ مشتمل ہے، اور نماز میں کلام کرنا اسے باطل کردیتا ہے [۳]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابلے میں یہ قول ہے کہ: اس کی وجہ سے مطلقاً نماز باطل نہیں ہوگی، کیونکہ لغت میں اسے کلام نہیں کہا جاتا ہے، اور نہ اس سے کوئی محقق حرف ظاہر ہوتا ہے، تو وہ بے خبری کی آواز کے مشابہ ہوگا [۴]۔

بغیر آواز کے ہنسنا جو تبسم ہے تو اس کی وجہ سے جمہور فقہاء کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوگی، کیونکہ اس میں کلام پیدا نہیں ہوتا ہے [۵] اور اس لئے بھی کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

(۱) ترتیب القاموس المحیط ۴/ ۷۰۸ طبع الدار العربیہ للکتاب۔
(۲) التعریفات للجرجانی رص ۲۳۰ طبع دار الکتاب العربی۔
(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۹۸۔
(۴) حدیث: "ما کان ضحک رسول الله ﷺ إلا تبسما" کی روایت ترمذی (۵/ ۶۱۰) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث صحیح غریب ہے۔
(۵) حدیث: "تبسمک في وجه أخیک لک صدقة" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۴۰) نے کی ہے اور کہا ہے: حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) حدیث: "لا تکثروا الضحک، فإن کثرة الضحک تمیت القلب" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۴۰۳) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۳۳۶) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔
(۲) تنبیہ الغافلین للسمرقندی (۱/ ۲۱۶) طبع دار الشروق۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۹۷- ۹۸ طبع بولاق، مواہب الجلیل ۲/ ۳۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۴، المغنی ۲/ ۵۱۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۴، المغنی ۲/ ۵۱۔
(۵) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۹۸، مواہب الجلیل ۲/ ۳۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۴۔

"بينما كنا نصلی مع رسول الله ﷺ في غزوة بدر إذ تبسم في صلاته، فلما قضى الصلاة قلنا: يا رسول الله! رأيناک تبسمت، قال: مرّبی میکائيل وعلى جناحه أثر غبار وهو راجع من طلب القوم، فضحک إلیّ، فتبسمت إليه"[1] (غزوہ بدر میں ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے کہ اسی اثناء میں آپ ﷺ نے اپنی نماز میں تبسم فرمایا، جب آپ ﷺ نے نماز پوری فرمالی تو ہم نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم نے آپ ﷺ کو مسکراتے ہوئے دیکھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ حضرت میکائیل میرے پاس سے گذرے اوران کے بازو پر غبار کا اثر تھا اور وہ قوم کی تلاش سے واپس ہو رہے تھے، تو مجھے دیکھ کر وہ ہنسے، پس میں بھی انہیں دیکھ کر مسکرادیا)۔

مالکیہ میں سے اقفہسی نے ضحک کی دو قسمیں کی ہیں، وہ ضحک جو بغیر آواز کے ہو، اور یہ تبسم ہے اور آواز کے ساتھ ہو، نبی کریم ﷺ کے قول سے یہی مراد ہے، اور جو شخص نماز میں ہنس دے تو وہ اسے لوٹائے گا اور وضوء کو نہیں لوٹائے گا، اور اصبغ نے ایسا ہی کہا ہے کہ: تبسم کی صورت میں اس پر کچھ نہیں ہوگا، مگر اس میں سے جو فاحش ہو اور ضحک کے مشابہ ہو، تو میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ اسے قصداً کرنے کی صورت میں نماز لوٹالے اور بھول کر کرنے میں سجدہ سہو کرلے[2]۔

ضراب الفحل

دیکھئے: "عسب الفحل"۔

ضرار

دیکھئے: "ضرر"۔

(۱) حدیث: "بينما كان يصلى العصر فی غزوة بدر إذ تبسم" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/ ۸۳) میں نقل کیا ہے، اور کہا ہے: اسے ابویعلی نے روایت کیا ہے، اور اس میں الوازع بن نافع ہیں اور وہ متروک ہیں۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۳۳۔

ضرب

تعریف:

۱- لغت میں ضرب کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے، ان میں سے: ہاتھ یا کوڑا یا کسی دوسری چیز سے مارنا ہے، کہا جاتا ہے: "ضربه بیده أو بالسوط یضربه ضرباً "اسے اس کے ذریعہ مارا، اور رزق کی تلاش میں سفر کرنا، یا اللہ کے راستے میں جہاد کرنا اور سکے ڈھالنا اور اسے چھاپنا اور دوعدد میں سے ایک کو دوسرے کے ذریعہ دوگنا کرنا[1] اور دوسرے معانی ہیں، ان ہی میں سے دف بجانا بھی ہے۔

ضرب کا اصطلاحی معنی ان لغوی معانی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تادیب:

۲- تادیب، "أدبه تأدیباً" کا مصدر ہے، جب اسے اس کی غلطی پر مار کر یا کسی اور چیز کے ذریعہ سزا دے۔

ب-تعزیر:

۳- تعزیر: وہ سزا ہے جس کی مقدار شرعاً متعین نہیں ہے، یہ اکثر اللہ تعالیٰ یا آدمی کے حق کے لئے ہر اس معصیت میں واجب ہوتی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

ہے جس میں کوئی حد یا کوئی کفارہ نہیں ہوتا ہے[1]۔

ج-قتل:

۴- ضرب وغیرہ کے ذریعہ روح کو ہلاک کرنا ہے۔

شرعی حکم:

۵- ضرب کے معانی کے اعتبار سے اس کے احکام الگ الگ ہوتے ہیں۔

پس کوڑے یا ہاتھ وغیرہ کے ذریعہ مارنے کا حکم اس کے سبب کے اختلاف سے الگ الگ ہوگا، اور اس پر حسب ذیل احکام جاری ہوں گے، کبھی وہ حرام ہوگا جیسے بے قصور شخص کو مارنا، اور کبھی واجب ہوگا، جیسے نشہ آور چیز پینے والے کو اور غیر محصن زانی کو ان دونوں پر حد قائم کرنے کے لئے مارنا، اور تہمت لگائے جانے والے کے مطالبہ پر تہمت لگانے والے کو مارنا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور بعض فقہاء کے نزدیک اس کے مطالبہ کے بغیر بھی مارا جائے گا، اور نماز چھوڑنے کی وجہ سے دس برس کی عمر کے بچے کو مارنا وغیرہ۔

کبھی جائز ہوگا، جیسے شوہر کا اپنی بیوی کو اپنے حق کے لئے مارنا، جیسے نافرمانی وغیرہ، اور تعلیم کے لئے معلم کا بچے کو مارنا، اور سلطان کا حرام کے مرتکب کو مارنا جس میں حد نہ ہو، اور نہ کفارہ ہو، جواز اور وجوب کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

اور تفصیل اصطلاحات: "حدود"، فقرہ/ ۳۱، تادیب، فقرہ/ ۸، تعزیر، فقرہ/ ۱۴ میں ہے۔

(۱) المبسوط ۹/ ۳۶، القلیوبی ۴/ ۲۰۵، کشاف القناع ۴/ ۲۰۵۔

مارنے کا آلہ:

۶- فقہاء کا اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حد شرب کے علاوہ حدود میں کوڑے سے مارا جائے گا، حد شرب کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، ان میں سے بعض کا مذہب ہے کہ کوڑے سے مارا جائے گا، اسی طرح جوتے اور ہاتھ اور کپڑوں کے کنارے سے بھی مارا جائے گا، ان حضرات نے حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: وہ فرماتے ہیں: "أتي النبي ﷺ بسكران فأمر بضربه، فمنا من يضربه بيده، ومنا من يضربه بنعله، ومنا من يضربه بثوبه"[۱] (نبی ﷺ کے پاس ایک نشہ میں مبتلا شخص کو لایا گیا تو آپ ﷺ نے اس کو مارنے کا حکم فرمایا، تو ہم میں سے کچھ لوگ اسے اپنے ہاتھ سے مارنے لگے، اور کچھ لوگ اسے اپنے جوتے سے اور کچھ لوگ اپنے کپڑے سے مارنے لگے)۔

دوسرے فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کوڑا متعین ہے، اور ان حضرات نے کہا ہے کہ: جب جلد مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے کوڑے سے مارنا مفہوم ہوتا ہے، اور اس لئے کہ آپ ﷺ نے شراب پینے کی صورت میں کوڑے مارنے کا حکم فرمایا[۲]، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے زنا کرنے والے کو کوڑے مارنے کا حکم دیا ہے، تو کوڑے سے مارنا اسی کے مثل ہوگا، اور خلفاء راشدین نے کوڑے سے مارا ہے اسلئے یہ اجماع ہوگیا۔

تعزیر یا تادیب کے لئے مارنا کوڑے اور ہاتھ سے ہوگا، لیکن بچے کو تادیب کی غرض سے کوڑے اور اس جیسی چیز سے مارنے کا حق ولی کو نہیں ہوگا، بلکہ وہ صرف ہاتھ سے مارے گا، اور تین مرتبہ سے

(۱) حدیث ابی ہریرۃؓ: "أتي النبي ﷺ بسكران......" کی روایت بخاری (۱۲/ ۷۵) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ جلد في الخمر" کی روایت بخاری (۱۲/ ۶۶) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

زائد نہیں مارے گا، اور یہی حکم معلم اور وصی[۱] کے لئے ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے مرداس معلم سے فرمایا: "إياک أن تضرب فوق الثلاث، فإنک إن ضربت فوق ثلاث اقتص الله منک"[۲] (تین مرتبہ سے زائد مارنے سے بچو، اس لئے کہ اگر تم تین بار سے زیادہ مارو گے تو اللہ تعالیٰ تجھ سے بدلہ لیں گے)۔

تفصیل اصطلاح: "شرب"، "حدود"، فقرہ/ ۳۱ اور تعزیر، فقرہ/ ۱۴ اور تادیب، فقرہ/ ۸ میں ہے۔

مارنے کے کوڑے کا وصف:

۷- حدود اور تعازیر میں مارنے کا کوڑا، چھڑی اور لاٹھی کے درمیان، تر اور خشک کے درمیان اوسط درجہ کا ہو، جیسا کہ روایت ہے: "أن رجلاً اعترف على نفسه بالزنا في عهد رسول الله ﷺ فدعا له رسول الله ﷺ بسوط فأتي بسوط مكسور فقال: فوق هذا، فأتي بسوط جديد لم تقطع ثمرته فقال: دون هذا، فأتي بسوط قد ركب به ولان، فأمر به رسول الله ﷺ فجلد"[۳] (رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ایک شخص نے اپنے بارے میں زنا کا اعتراف کیا تو آپ ﷺ نے اس کے لئے کوڑا طلب فرمایا، آپ ﷺ کے پاس ٹوٹا ہوا کوڑا لایا گیا تو آپ

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۳۵، الرہونی ۸/ ۱۶۴، المغنی ۸/ ۳۱۹۔

(۲) حدیث: "إياک أن تضرب فوق الثلاث" کو ابن عابدین نے حاشیہ ۱/ ۲۳۵ میں نقل کیا ہے، اور اسے استروشینی کی احکام الصغار کی طرف منسوب کیا ہے اور ہمیں اپنے پاس موجود حدیث کے کسی ماخذ میں نہیں دستیاب ہوسکی۔

(۳) حدیث: "أن رجلا اعترف على نفسه بالزنى في عهد رسول الله ﷺ" کی روایت مالک نے (الموطا ۲/ ۸۵۲) میں حضرت زید بن اسلمؒ سے مرسلاً کی ہے۔

ﷺ نے فرمایا: اس سے بہتر لاؤ، پھر نیا کوڑا لایا گیا جس کا پھل نہیں کاٹا گیا تھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس سے کم تر لاؤ تو ایسا کوڑا لایا گیا کہ جس میں پھل تھا مگر نرم تھا، پھر رسول اللہ ﷺ نے اس سے مارنے کا حکم دیا تو اسے کوڑے لگائے گئے)۔

اسی طرح مارنا درمیانی ہوگا نہ کہ سخت کہ اس کی وجہ سے مرجائے، اور نہ اتنا ہلکا کہ اس کو تنبیہ نہ ہو، کیونکہ مقصود اس کی تادیب ہے نہ کہ اسے قتل کرنا[1]۔

مارنے کا طریقہ:

۸-اعضاء پر متفرق جگہ پر مارا جائے گا، لہذا ایک ہی عضو پر جمع نہیں کیا جائے گا، اور ان مقامات سے جہاں مارنے سے انسان ہلاک ہوجاتا ہے احتراز کرے گا، جیسے چہرہ، سر، نحر، اور شرمگاہ۔

حدود میں سب سے زیادہ سخت مار زانی کی مار ہے، پھر حد قذف کی مار، پھر شراب نوشی کی حد کی مار پھر تعزیر کی مار اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے، اور حنفیہ نے کہا: سب سے سخت مار: تعزیر کی مار ہے، کیونکہ وہ عدد کے اعتبار سے ہلکا ہے، لہذا وصف کے اعتبار سے ہلکا نہیں کیا جائے گا، پھر حد زنا کی ضرب ہے، اس لئے کہ کتاب اللہ سے ثابت ہے، پھر شراب پینے کی حد، اس لئے کہ اجماع صحابہ سے اس کا ثبوت ہے، پھر حد قذف کی مار ہے، اس لئے کہ اس کا سبب ضعیف ہے، کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ تہمت لگانے والا سچا ہو[2]، اور امام مالک نے کہا ہے: یہ سب ایک ہی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ شانہ نے زنا کرنے والے اور تہمت لگانے والے کو کوڑے لگانے کا ایک ہی حکم دیا ہے، اور اس سے مقصود ایک ہے اور وہ زجر ہے، لہذا وصف میں دونوں کا یکساں ہونا واجب ہوگا۔

تفصیل اصطلاح: ''حدود''، فقرہ/۳۱ اور ''تعزیر'' فقرہ/۱۴ میں ہے۔

بیوی کو مارنا:

۹-نافرمانی یا کسی اور وجہ سے بیوی کو مارنے کی صورت میں واجب ہوگا کہ مار تکلیف دہ نہ ہو، اور خون نکالنے والا نہ ہو اور یہ کہ چہرہ اور خطرہ کے مقامات سے احتراز کرے، اور اس کو صرف اس امر کی وجہ سے مارے جس کا تعلق اس کے حق سے ہو جیسے نافرمانی، لہذا حق اللہ کی وجہ سے جمہور فقہاء کے نزدیک اس کو نہیں مارے گا، جیسے نماز کا چھوڑنا، (دیکھئے ''نشوز'')۔

دراہم کا ڈھالنا:

۱۰-دراہم (سکوں) کا ڈھالنا مصالح عامہ کے قبیل سے ہے، جو حاکم وقت سے متعلق ہے، لہذا رعایا کو اس کے ڈھالنے کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ اس سے ملاوٹ کا خطرہ پیدا ہوتا ہے، اور امام احمد نے حاکم کی اجازت کے بغیر اسے ڈھالنے سے منع فرمایا ہے، اس لئے کہ اس میں امام کے دائرہ میں دخل اندازی ہے۔

تفصیل اصطلاح: ''دراہم'' فقرہ/۷ میں ہے۔

دف بجانا:

۱۱-شادی، ختنہ اور عید کے مواقع پر دف بجانا جائز ہے، جو خوشی کے

---

(۱) ابن عابدین ۱۸۱/۳، حاشیۃ الدسوقی ۳۵۴/۴- ۳۵۵، القلیوبی ۲۰۲/۴-۲۰۳۔

(۲) سابقہ مراجع۔

اظہار کا سبب ہے [۱]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه الدفوف" [۲] (نکاح کا اعلان کرو، اور اسے مساجد میں انجام دو، اور اس موقع پر دف بجاؤ)۔

اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: "أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار فقال نبي الله ﷺ: ياعائشة ماكان معكم لهو؟، فإن الأنصار يعجبهم اللهو" [۳] (انہوں نے ایک خاتون کو ایک انصاری کے پاس رخصت کیا، تو اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا: اے عائشہ کیا تمہارے ساتھ کھیل کا سامان نہیں ہے؟ کیونکہ انصار کو کھیل اچھا لگتا ہے)، اور حدیث ہے: "فصل مابين الحلال والحرام الدف، والصوت" [۴] (حلال اور حرام کے مابین فرق کرنے والی چیز دف اور آواز ہے)، اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: "أن أبابكر دخل عليها وعندها جاريتان في أيام منى: تدففان وتضربان، والنبي ﷺ متغش بثوبه، فانتهرهما أبوبكر، فكشف النبي ﷺ عن وجهه، فقال: دعهما يا أبابكر، فإنها أيام عيد" [۱] (حضرت ابوبکرؓ ان کے پاس تشریف لائے، اور عید الاضحیٰ کے موقع پر ان کے پاس دو باندیاں تھیں جو دف بجارہی تھیں اور گیت گارہی تھیں، اور نبی ﷺ اپنے کپڑے سے اپنے چہرہ کو ڈھانکے ہوئے تھے، تو حضرت ابوبکرؓ نے ان دونوں کو ڈانٹا، تو نبی ﷺ نے اپنا چہرہ کھولا اور فرمایا: ابوبکر ان کو چھوڑ دو، یہ عید کے ایام ہیں)۔

تفصیل "لہو"، "ولیمہ" اور "عرس" میں ہے۔

---

(۱) المغنی ۷/ ۱۰، فتح القدیر ۲/ ۳۴۳، شرح مختصر الخلیل ۱/ ۳۲۶، ۱۰۳، القلیوبی ۴/ ۳۲۰۔

(۲) حدیث: "أعلنوا هذا النكاح......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸۹، ۳۹۰) نے کی ہے اور اس کی اسناد کو ابن حجر نے الفتح (۹/ ۲۲۶) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار......" کی روایت بخاری (۹/ ۲۲۵) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "فصل ما بين الحرام والحلال......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸۹) نے حضرت محمد بن حاطب سے کی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث عائشہ: "أن أبا بكر دخل عليها وعندها جاريتان......" کی روایت بخاری (۲/ ۴۷۴) اور مسلم (۲/ ۶۰۸) نے کی ہے۔

ضرر

تعریف:

۱- ضرر: ضر کا اسم ہے، اور اس کا اطلاق ہر اس نقص پر ہوتا ہے جو اشیاء میں پیدا ہوتا ہے، اور ضر (ضاد کے فتح کے ساتھ) لغت میں نفع کی ضد ہے، اور یہ نقصان ہے، کہا جاتا ہے: "ضره يضره" جب اس کے ساتھ ناپسندیدہ سلوک کرے، اور "أضر به" (اس کو نقصان پہنچایا) ثلاثی ہوتو خود اور رباعی ہوتو باء کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے۔

ازہری نے کہا ہے کہ: ہر وہ چیز جو برا ہو، اور احتیاج اور جسم میں تکلیف ہوتو وہ ضمہ کے ساتھ ضر ہے، اور جو نفع کی ضد ہے تو وہ ضاد کے فتح کے ساتھ ہے[۱]۔

فقہاء کے نزدیک لفظ ضرر کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- إتلاف:

۲- إتلاف لغت میں: فناء کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "تلف المال يتلف" جبکہ وہ ہلاک ہوجائے، اور أتلفه کا معنی ہے اسے فناء کردیا، اور یہ فقہاء کی اصطلاح میں: کسی چیز سے عام طور پر جو منفعت مطلوب ہے اس کو اس منفعت سے نکال دینا کہ اس منفعت کے لائق نہ رہے[۱]۔

چنانچہ لغت میں معدوم چیز پر ہی اس کا اطلاق ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی چیز بیکار ہوجائے اور عادۃً اس سے انتفاع ممکن نہ ہوتو وہ فقہاء کے نزدیک تلف ہونے والا ہوگا، اہل لغت کے نزدیک نہیں ہوگا، اسی بنیاد پر اتلاف ضرر کی ایک قسم ہے، اور ان دونوں کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

ب- اعتداء:

۳- اعتداء لغت اور اصطلاح میں: ظلم کرنا اور حد سے تجاوز کرنا ہے، کہا جاتا ہے: اعتدى عليه، جبکہ اس پر ظلم کرے، واعتدى على حقه، یعنی ناحق اس پر تجاوز کیا[۲]۔

اس لحاظ سے اعتداء ضرر کی ایک قسم اور اس کی ایک فرع ہے۔

شرعی حکم:

۴- اصل ضرر کی تمام اقسام کا حرام ہونا ہے، مگر وہ صورت جو دلیل سے مستثنی ہو[۳]، اور اس کی حرمت میں زیادتی ہوتی ہے جب جب اس کی شدت میں اضافہ ہوتا ہے، اور اس پر بہت سی شرعی نصوص شاہد ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "لَا تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُوْدٌ

---

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، قواعد الفقہ للمجددی البرکتی، الکلیات للکفوی ۳/ ۱۴۷۔
(۲) حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۰۶۔

(۱) القاموس، المصباح المنیر، البدائع ۷/ ۱۶۴، الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۲۱۶۔
(۲) الموسوعہ الفقہیہ ۵/ ۲۰۲۔
(۳) فیض القدیر للمناوی ۶/ ۴۳۱۔

لَّهٗ بِوَلَدِهٖ"[1] (نہ کسی ماں کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث اور نہ کسی باپ ہی کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث)۔

اور اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا"[2] (اوران کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے نہ روکے رہو)۔

رسول اللہ ﷺ نے ارشادفرمایا: "لا ضرر ولا ضرار"[3] (نہ توضرر برداشت کرنا ہے اور نہ دوسرے کوضرر پہنچانا ہے)، اوراس حدیث میں ضرر کی تمام اقسام داخل ہیں، کیونکہ نفی کے سیاق میں نکرہ عام ہوتا ہے، اس میں حذف ہے، اس کی اصل "لالحوق أو إلحاق" ہے، "أولا فعل ضرر أو ضرار بأحد في ديننا" ہے، یعنی کسی خاص وجہ کے بغیر شرعاً جائز نہیں ہے[4]۔

ایسے شخص کوضرر پہنچانا جواس کا مستحق ہو، اس لئے کہ اس نے اللہ کے حدود کو پامال کیا ہے تو اس کے جرم کے بقدر سزا دی جائے گی، یا یہ کہ اس نے اپنے اوپر اور کسی دوسرے پر ظلم کیا تو مظلوم اس سے انصاف کا مطالبہ کرتا ہو تو یہ حدیث سے قطعی طور پر مراد نہیں ہے[5]۔

اسی طرح ضرر بطور استثناء دوسری حالتوں میں مباح ہے، جن کو بعض قواعد فقہیہ میں ضبط کیا گیا ہے، جیسے اس قسم کے قاعدے "الضرورات تبيح المحظورات" ضرورت ممنوع چیز کو مباح کردیتی ہے، اور قاعدہ، "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف" بڑے ضرر کو چھوٹے ضرر کے ذریعہ دور کیا جاتا ہے، اوراس کے علاوہ وہ قواعد جن کا تذکرہ آگے آرہا ہے۔

احکام ضرر کو منضبط کرنے والے فقہی قواعد:

۵- فقہاء نے ضرر کے موضوع پر بحث کرنے اور اس کے آثار کو ختم کرنے پر بہت زیادہ توجہ دی ہے، اور یہ اس لئے کہ لوگوں کے مابین تعلقات استوار کرنے میں اس کی بڑی اہمیت ہے، اوراس کے لئے ان حضرات نے قواعد فقہیہ کلیہ کا ایک مجموعہ وضع کیا ہے جواس کے عام نشانات کی وضاحت کرتے ہیں، اوراس کے آثار کی تنظیم کرتے ہیں، اوران میں سے اہم قواعد یہ ہیں:

ضرر کو دور کیا جائے گا: (الضرر يزال)

۶- اس قاعدہ کی اصل نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "لاضرر ولاضرار"[1] (نہ توضرر برداشت کرنا ہے اور نہ تو دوسرے کوضرر پہنچانا ہے)، اوراس قاعدہ پر فقہ کے بہت سے ابواب مبنی ہیں، اسی قبیل سے عیب کی وجہ سے لوٹانا، خیار کی تمام اقسام، حجر اپنی تمام اقسام کے ساتھ، شفعہ وغیرہ ہیں[2]۔

اس قاعدہ سے چند قواعد متعلق ہیں:

۷- پہلا قاعدہ: "الضرورات تبيح المحظورات" (ضرورت ممنوع چیز کو مباح کردیتی ہے)، اوراسی وجہ سے اضطرار کے وقت مردار کا کھانا اور شراب کے ذریعہ لقمہ نگلنا جائز ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۱۔
(۳) حدیث: "لاضرر ولا ضرار" کی روایت مالک نے المؤطا (۲/ ۷۴۵) میں یحییٰ المازنی سے مرسلاً کی ہے، لیکن اس کے لئے شواہد اور موصولہ ہیں، جن سے اسے تقویت ملتی ہے، ابن رجب نے جامع العلوم والحکم میں انہیں ذکر کیا ہے، ص ۲۸۶-۲۸۷ اور نووی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔
(۴) فیض القدیر ۶/ ۴۳۱۔
(۵) جامع العلوم والحکم لابن رجب الحنبلی ص ۲۸۸۔

(۱) حدیث: "لاضرر ولا ضرار" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔
(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۹۴ (شائع کردہ دار الفکر بدمشق)۔

شافعیہ نے اس قاعدہ پر یہ اضافہ کیا ہے: بشرطیکہ اس کے ذریعہ اسے نقصان نہ پہنچے[1]۔

۸-دوسرا قاعدہ: "ماأبيح للضرورة يقدر بقدرها" (جو چیز ضرورۃً مباح ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ہوتی ہے)، اور اس کے فروع میں سے یہ ہے کہ مضطر مردار میں سے صرف اتنا کھائے گا جس سے اس کی جان بچ سکے، اور دار الحرب میں اناج حاجت کے بقدر لیا جائے گا، کیونکہ یہ صرف ضرورت کی وجہ سے مباح ہے، "الکنز" میں ہے: دار الحرب میں چارہ، اناج، لکڑی، ہتھیار اور تیل سے بلا بٹوارہ فائدہ اٹھایا جائے گا، اور اس سے نکلنے کے بعد اس سے فائدہ نہیں اٹھایا جائے گا، اور جو بچ جائے اسے مال غنیمت میں واپس کردیا جائے گا[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "ضرورۃ"۔

ضرر کو اس کے مثل سے دور نہیں کیا جائے گا:

۹-یہ قاعدہ، "الضرر يزال" کے قاعدہ کو مقید کرنے والا ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ جہاں اور جب ضرر کا ازالہ واجب ہو تو اسے یا تو بغیر ضرر کے دور کیا جائے گا یا اس سے کم ضرر کے ذریعہ، جیسا کہ قاعدہ "الضرر الأشد يزال بالأخف" کا تقاضا ہے، لیکن ضرر کو اسی جیسے ضرر یا اس سے بڑھ کر ضرر سے دور کرنا جائز نہیں ہوگا، اور یہ عقلاً بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ اس جیسے کے ذریعہ اسے دور کرنے کی کوشش عبث ہے۔

اس قاعدہ کی ایک فرع یہ ہے کہ اگر مثلاً مسلمان کے قتل پر قتل کے ذریعہ اکراہ کیا جائے تو جائز نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ضرر کو اسی کے مثل ضرر سے دور کرنا ہے، برخلاف اس کے مال کھانے پر اکراہ کے کیونکہ یہ ضرر کو اس سے کم تر کے ذریعہ دور کرنا ہے۔

ایک فرع یہ ہے کہ اگر مرغی موتی کو نگل لے یا گائے اپنا سر ہانڈی میں داخل کردے یا اونٹ کے بچہ کو ودیعت کے طور پر رکھے اور وہ امین کے گھر میں بڑا ہوجائے اور دیوار منہدم کئے بغیر یا ہانڈی توڑے بغیر یا مرغی کو ذبح کئے بغیر اسے نکالنا ممکن نہ ہو، تو اکثر کا مالک کم کی قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ اصل یہ ہے کہ بڑے ضرر کو چھوٹے ضرر کے ذریعہ دور کیا جائے گا[1]۔

ضرر عام کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا:

۱۰-یہ قاعدہ "الضرر لايزال بمثله" کے قاعدہ کو مقید کرنے والا ہے، یعنی ضرر کو ضرر کے ذریعہ نہیں دور کیا جائے گا مگر جبکہ ان میں سے ایک عام ہو اور دوسرا خاص ہو، تو اس صورت میں ضرر خاص کو ضرر عام کی خاطر گوارہ کرلیا جائے گا۔

قواعد شرع میں یہ بہت ہی اہم قاعدہ ہے، جو بندوں کی مصالح میں مقاصد شرعیہ پر مبنی ہے، مجتہدین نے اجماع اور قیاس سے اس کا استخراج کیا ہے، اُتاسی نے غزالی سے نقل کرتے ہوئے کہا: شریعت اس لئے آئی ہے کہ لوگوں کے دین، ان کی جان، ان کی عقل، ان کے نسب اور ان کے مال کی حفاظت کرے، لہٰذا جو چیز اس کے برعکس ہو تو وہ ضرر ہے، ممکن حد تک اس کا ازالہ واجب ہوگا، ورنہ مقاصد شرع کی تائید کے لئے اس معاملہ میں ضرر خاص کے ذریعہ ضرر عام کو دور کیا جائے گا[2]۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۹۴، الاشباہ للسیوطی رص ۸۴۔
(۲) الاشباہ لابن نجیم رص ۴۳ طبع المطبعۃ الحسینیۃ المصریہ، الاشباہ للسیوطی ۸۴۔

(۱) شرح المجلۃ للأتاسی ۱ر ۶۳-۶۴ دفعہ ۲۵ اور ۹۰۶۔
(۲) شرح المجلۃ للأتاسی ۱ر ۶۲، دفعہ ۲۶۔

جب دو مفسدہ جمع ہوجائیں تو زیادہ نقصان دہ کا اعتبار ہوگا، چھوٹے کو برداشت کیا جائے گا:

۱۱ - یہ قاعدہ اور قاعدہ، "الضرر الأشد يزال بالأخف"، اور قاعدہ "يختار أهون الشرين" (دو برائیوں میں سے ہلکی کو اختیار کیا جائے گا) سب یکساں ہیں اور مقصد ایک ہے، اگر چہ تعبیر میں اختلاف ہے، اور جو مسائل اس پر متفرع ہوتے ہیں وہی ان دونوں پر متفرع ہوتے ہیں، اور اسی کی جزئیات میں ہے: بچے کو نکالنے کے لئے میت کے پیٹ کو چیرنا ہے، بشرطے کہ اس کی زندگی کی امید ہو۔[1]

آئندہ پیش آنے والے ضرر کے مدنظر حق کا استعمال کرنا:

۱۲ - شاطبی کہتے ہیں: جلب مصلحت یا دفع مفسدہ اگر اس کی اجازت ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: اس سے دوسرے کو ضرر پہنچانا لازم نہ آئے۔

دوم: اس سے یہ لازم آئے، اور اس کی دو صورتیں ہیں:

اول: (منفعت) حاصل کرنے والا یا (مفسدہ) دور کرنے والا اس نقصان پہنچانے کا ارادہ کرے، جیسے اپنے سامان کو سستا کرنے والا جو اپنے طلب معاش کے لئے ایسا کرے، اور دوسرے کو نقصان پہنچانے کا ارادہ اس کے ساتھ ہو۔

دوم: کسی شخص کو ضرر پہنچانے کا ارادہ نہ کرے، اور اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: ضرر پہنچانا عام ہو، جیسے سامان کو آگے بڑھ کر خریدنا، اور شہری کا دیہاتی کے لئے فروخت کرنا اور اپنے گھر یا کاشت کی زمین فروخت کرنے سے گریز کرنا، حالانکہ لوگ جامع مسجد وغیرہ کے لئے اس کو لینے کے لئے مجبور ہوں۔

دوم: ضرر پہنچانا خاص ہو، اور اس کی دو قسمیں ہیں: اول: نفع اٹھانے والے یا مفسدہ دور کرنے والے کو اس سے روکنے کی صورت میں ضرر لاحق ہوتا ہو، اور وہ اسے کرنے پر محتاج ہو، جیسے اپنی ذات سے ظلم کو دور کرنے والا، جو یہ جانتا ہو کہ یہ دوسرے پر واقع ہوگا، یا وہ اناج یا اپنی ضرورت کی چیز کی خریداری یا شکار یا لکڑی یا پانی وغیرہ کی خریدنے میں سبقت کرے، یہ جانتے ہوئے کہ جب وہ اسے اکٹھا کرے گا تو اس کے نہ ہونے کی وجہ سے دوسرے کو ضرر ہوگا، اور اگر اسے اس کے قبضہ سے لے لیا جائے تو اسے ضرر ہوگا۔

دوم: اس کی وجہ سے اسے ضرر لاحق نہ ہوتا ہو، اور اس کی تین قسمیں ہیں:

اول: وہ قطعی طور پر مفسدہ کا سبب ہو، یعنی عادۃً یقینی ہو، جیسے گھر کے پیچھے تاریکی میں کنواں کھودنا، اس طرح کہ اس میں داخل ہونے والا گر جائے، اور اس کے مشابہ کام کرنا۔

دوم: جو شاذ و نادر کسی مفسدہ کا سبب ہو، جیسے ایسی جگہ پر کنواں کھودنا کہ عام طور پر اس میں کسی کے گرنے کا سبب نہ ہو، اور ایسی غذائیں کھانا جو عموماً کسی کے لئے ضرر کا سبب نہ ہو، اور جو اس کے مشابہ ہو۔

سوم: جو شاذ و نادر کے بجائے اکثر مفسدہ کا ذریعہ ہو، اور یہ بھی دو قسموں پر ہے۔

اول: ایسا ہونا اکثر ہو، جیسے اہل حرب سے ہتھیار فروخت کرنا، اور شراب کا کاروبار کرنے والے کے ہاتھ انگور فروخت کرنا، اور ایسی چیز جس سے دھوکہ دیا جائے، ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس کی عادت دھوکہ دینے کی ہو وغیرہ۔

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۵ ۳ طبع المطبعۃ الحسینیہ، شرح المجلۃ للأ تاسی ۱/ ۶۹۔

دوم: اس کا وقوع زیادہ ہو اکثر نہ ہو، جیسے ادھار بیوع کے مسائل۔

پس یہ آٹھ قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: حق کا اس طرح استعمال کرنا کہ اس سے کوئی مضرت لازم نہ آئے۔

حق کا اس طرح استعمال کہ اس کی وجہ سے دوسرے پر مضرت لازم نہ آئے، اس کا حکم یہ ہے کہ وہ اجازت میں اپنی اصل پر باقی ہے، اس میں کوئی اشکال نہیں ہے اور نہ اس پر استدلال کی ضرورت ہے، اس لئے کہ ابتداء اجازت پر دلیل موجود ہے۔

دوسری قسم: دوسرے کو ضرر پہنچانے کے ارادہ سے حق کا استعمال کرنا:

اس کے بارے میں کوئی اشکال نہیں ہے کہ ضرر پہنچانے کا ارادہ ممنوع ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اضرار ہے، اس لئے کہ "لاضرر ولاضرار فی الإسلام" ثابت ہے، اسلام میں نہ تو ضرر برداشت کرنا ہے اور نہ دوسرے کو ضرر پہنچانا ہے [۱]۔

حق کے استعمال میں قاعدہ کلیہ وہ ہے جسے غزالی نے ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: وہ اپنے بھائی کے لئے اسی چیز کو پسند کرے جو خود اپنی ذات کے لئے پسند کرے، پس ہر وہ معاملہ کہ اگر اس کے ساتھ کیا جائے تو اس کے لئے دشوار ہو اور اس کے دل پر بوجھل ہو تو مناسب یہ ہے کہ دوسرے کے ساتھ وہ معاملہ نہ

(۱) الموافقات للشاطبی (۲/ ۳۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات شائع کردہ المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

کرے [۱]۔

"معین الحکام" میں حدیث "لاضرر ولاضرار" کی شرح میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے بالقصد اپنے ساتھی کو ضرر پہنچانے سے ممانعت فرمائی ہے، اور اس بات سے منع فرمایا ہے کہ وہ دونوں اس کا قصد کریں [۲]۔

ذیل میں ہم استعمال حق کی اس قسم کی تطبیق کے لئے چند فقہی جزئیات ذکر کر رہے ہیں:

وصیت میں ضرر پہنچانا:

۱۳- "الدارقطنی" نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً حدیث روایت کی ہے: "الإضرار فی الوصیة من الکبائر" [۳] (وصیت میں ضرر پہنچانا گناہ کبیرہ ہے)، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "إن الرجل لیعمل والمرأة بطاعة اللہ ستین سنة ثم یحضرهما الموت فیضاران فی الوصیة فتجب لهما النار" [۴] قال شهر بن حوشب [۵] (راوی الحدیث) ثم قرأ علي أبوهريرة من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار، الى قوله وَذٰلِکَ الْفَوْزُ

(۱) احیاء علوم الدین ۲/ ۷۶۔

(۲) معین الحکام رص ۲۴۴ طبع المیمنیہ۔

(۳) تفسیر القرطبی ۲/ ۲۵۲، حدیث "الإضرار فی الوصیة من الکبائر" کی روایت دارقطنی (۴/ ۱۵۱) اور البیہقی (۶/ ۲۷۱) نے کی ہے، اور بیہقی نے اس کو ابن عباس پر موقوف ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث: "إن الرجل لیعمل والمرأة بطاعة اللہ ستین سنة" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۳۱) نے کی ہے اور مناوی نے فیض القدیر ۲/ ۳۳۵، میں اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۵) تفسیر الجصاص ۱/ ۱۰۲، المطبعۃ البہیۃ المصریہ۔

الْعَظِيم“[1] (بیشک مرد اور عورت ساٹھ سالوں تک اللہ کی اطاعت میں زندگی گذارتے ہیں، پھر جب ان دونوں کی موت کا وقت قریب ہوتا ہے تو وہ دونوں وصیت میں ضرر پہنچاتے ہیں، جس کی وجہ سے ان کے لئے جہنم واجب ہوجاتی ہے، شہر بن حوشب (حدیث کے راوی) نے کہا ہے کہ پھر ابو ہریرہؓ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: بعد وصیت (نکالنے) کے جس کی وصیت کردی جائے یا ادائے قرض کے بعد بغیر کسی کو نقصان پہنچائے الی قولہ، اور یہ بڑی کامیابی ہے)۔

وصیت میں کبھی ضرر پہنچانا اس طرح ہوتا ہے کہ بعض ورثہ کے لئے اس کے حصہ سے زیادہ مخصوص کردے، جو اللہ نے اس کے لئے مقرر فرمایا ہے تو اس کی تخصیص کی وجہ سے بقیہ ورثاء کو ضرر پہنچتا ہے، اور اسی وجہ سے نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا ہے کہ: ”إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث“[2] (بیشک اللہ نے ہر صاحب حق کو اس کا حق دے دیا ہے، لہٰذا کسی وارث کے لئے وصیت نہیں ہے)، اور کبھی ضرر پہنچانا اس طرح ہوتا ہے کہ کسی اجنبی کے لئے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کردیتا ہے جس کی وجہ سے ورثا کے حقوق کم ہوجاتے ہیں، اور اسی وجہ سے نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ: ”الثلث، والثلث كثير“[3] (ایک تہائی کی وصیت کرو، اور ایک تہائی بھی بہت زیادہ ہے)۔ اور اگر کسی وارث کے لئے وصیت کرے گا یا کسی اجنبی کے لئے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کرے گا تو اس کی وصیت ورثہ کی اجازت کے بغیر نافذ نہیں ہوگی[4]۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۲، ۱۳۔
(۲) حدیث: ”إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه......“ کی روایت ترمذی (۴/ ۴۳۳) نے ابوامامہ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص ۳/ ۹۲) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔
(۳) حدیث: ”الثلث والثلث كثير“ کی روایت بخاری (۷/ ۲۶۹) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۰) نے کی ہے۔
(۴) جامع العلوم والحکم لابن رجب/ ص ۲۸۸۔

وصیت کرنے والا اگر اپنی وصیت سے ضرر پہنچانے کا قصد کرے تو اس کی وصیت کے رد ہونے میں فقہاء کے یہاں تفصیل اور اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح: ”وصیۃ“ میں ہے۔

رجعت کے ذریعہ ضرر پہنچانا:

۱۴ - اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دے، پھر وہ اس سے رجعت کرلے، اور رجعت کے ذریعہ اس کا ارادہ ضرر پہنچانے کا ہو تو وہ اس کی وجہ سے گنہگار ہوگا، اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس تصرف سے منع فرمایا ہے: ارشاد ہے: ”لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ“[1] (اور ان کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے نہ روکے رہو اور جو کوئی ایسا کرے گا وہ اپنی ہی جان پر ظلم کرے گا)، اس آیت کی تفسیر میں طبری کہتے ہیں: اور ان سے رجعت نہ کیا کرو، کہ ان کو ضرر پہنچانے کے لئے ان کی عدت میں ان سے رجعت کرلو، تاکہ ان پر ان کی عدت کی مدت کے پورا ہونا طویل کردو، یا یہ کہ ان کو تمہارے ضرر پہنچانے کی وجہ سے وہ تم سے خلع کا مطالبہ کریں، اور تم نے جو کچھ ان کو دیا ہے واپس لے لو[2]۔

اس سے ظاہر ہوگیا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے شوہروں کو اس سے منع فرمایا ہے کہ وہ اپنی بیویوں کو عدت طویل کرکے یا ان کا بعض مال لے کر ضرر پہنچانے کے ارادہ سے روکیں، اس نہی سے حرمت معلوم ہوتی ہے، چنانچہ اس حالت میں رجعت حرام ہوگی (۳)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۱۔
(۲) تفسیر الطبری ۵/ ۷، ۸ شائع کردہ دار المعارف۔
(۳) جامع العلوم والحکم لابن رجب الحنبلی/ ص ۲۸۸۔

اس حالت میں رجعت کے حکم میں فقہاء کے نزدیک تفصیل اور اختلاف ہے، جسے اصطلاح: "رجعۃ" میں ملاحظہ کیا جائے۔

۱۵- اور اضرار کی صورتوں میں سے ایلاء، شوہر کا غائب ہونا اور قید ہونا ہے، ضرر کو دور کرنے کے لئے میاں بیوی کے مابین تفریق کی جائے گی، اس کی شرائط کے ساتھ، اس میں تفصیل اور اختلاف ہے۔

دیکھئے اصطلاح: "ایلاء"، "طلاق"، "فسخ"، "غیبۃ" اور "مفقود"۔

رضاعت میں ضرر پہنچانا:

۱۶- اگر ماں اپنے بچے کو دودھ پلانے میں رغبت رکھتی ہو تو جمہور کے قول کے مطابق اس کی بات ماننا واجب ہے، چاہے وہ مطلقہ ہو یا باپ کے نکاح میں ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "لَا تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا"[1] (نہ کسی ماں کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث)، اپنے بچے کو دودھ پلانے سے روکنا اسے نقصان پہنچانا ہے[2]۔

ایک قول یہ ہے: اگر ماں شوہر کے نکاح میں ہو تو اسے اپنے بچہ کو دودھ پلانے سے منع کرنے کا حق ہے، مگر یہ کہ اس کے علاوہ کسی اور سے اسے دودھ پلانا ممکن نہ ہو، لیکن یہ اس وقت جائز ہوگا جبکہ اس کے ذریعہ شوہر بیوی کو استمتاع کے لئے پوری طرح تیار رہنے کا ارادہ کرے، اسے محض ضرر پہنچانا مقصود نہ ہو[3] اور باپ پر مطلقہ کی درخواست اپنے بچہ کو دودھ پلانے کے سلسلہ میں قبول کرنا لازم ہوگا،

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۳۳۔

(۲) المغنی ۷/ ۶۲۷، أسنی المطالب ۳/ ۴۴۵، الدسوقی ۲/ ۵۲۶، ابن عابدین ۲/ ۶۷۵-۶۷۶، جامع العلوم والحکم رص ۲۸۹۔

(۳) جامع العلوم والحکم لابن رجب رص ۲۸۹۔

جب تک کہ وہ اجرت مثل سے زیادہ کا مطالبہ نہ کرے، اور اگر وہ اس کے اجرت مثل سے بہت زیادہ کا مطالبہ کرے اور باپ کو ایسی عورت میسر ہو جو اسے اجرت مثل پر دودھ پلائے تو باپ پر اس کی درخواست قبول کرنا لازم نہیں ہوگا، کیونکہ وہ ضرر پہنچانے کا ارادہ رکھتی ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "رضاع"۔

بیع میں ضرر پہنچانا:

۱۷- بیوع میں ضرر کی مثال انسان کا اپنے بھائی کی بیع پر بیع کرنا ہے، اور اپنے بھائی کی خرید اور بھاؤ اور خریداری کرنا ہے، اور دھوکہ دینا، تلقی جلب اور تلقی رکبان (شہر سے باہر نکل کر سامان لانے والوں سے خریداری کرنا) ہے، اور شہری کا دیہاتی کے لئے بیع کرنا اور مضطر کی بیع ہے[2]، اور ان بیوع کے احکام کے لئے دیکھئے: "بیع منہی عنہ" فقرہ / ۱۰۰-۱۳۲۔

۱۸- اور شاطبی کی تقسیمات کے مطابق دوسری قسم میں یہ صورت شامل ہے: صاحب حق کا اپنے حق کو اپنے لئے مشروع مصلحت کو حاصل کرنے کے لئے اس طرح استعمال کرنا کہ اس سے دوسرے کو ضرر پہنچے۔

شاطبی کہتے ہیں: لیکن اس عمل میں غور کرنا باقی رہ گیا کہ جس میں اپنی ذات کو نفع کا قصد اور دوسرے کو ضرر پہنچانے کا قصد جمع ہو جائے، کیا اسے اس سے روک دیا جائے گا؟ تاکہ وہ اس کے بارے میں ماذون فیہ نہیں رہے، یا وہ اجازت میں اپنے حکم اصلی پر باقی رہے گا، اور اس پر اس کے قصد کا گناہ ہوگا؟۔

اس میں فی الجملہ اختلاف ہے، اور غصب کئے ہوئے مکان

(۱) سابقہ مرجع۔

(۲) جامع العلوم والحکم رص ۲۸۹-۲۹۰۔

میں نماز پڑھنے کے مسئلہ یہ پایا جاتا ہے تو اس کے باوجود اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے۔

اگر وہ عمل چھوڑ دے اور اس مصلحت کو حاصل کرنے یا اس مفسدہ کو دور کرنے میں کسی دوسرے عمل کی طرف منتقل ہوجائے تو اس نے پہلے جس چیز کا ارادہ کیا اسے تسلیم کیا جائے گا، اور اگر معاملہ اسی طرح ہو تو اس کی ممانعت میں کوئی اشکال نہیں ہے، کیونکہ اس نے ضرر پہنچانے کے علاوہ کسی چیز کا ارادہ نہیں کیا ہے، اور اگر اس معاملہ سے چھٹکارا نہ ہو جس سے غیر کو ضرر پہنچے گا تو نفع حاصل کرنے والے یا مفسدہ کو دور کرنے والے کا حق مقدم ہے، اور ضرر پہنچانے کے قصد سے روکا جائے گا، اور یہ نہیں کہا جاسکتا: یہ تکلیف مالا یطاق ہے، کیونکہ اسے ضرر پہنچانے کے ارادہ کی نفی کا مکلّف کیا گیا ہے اور یہ اس کے اختیار میں ہے نہ کہ بعینہ ضرر پہنچانے کی نفی کا مکلّف کیا گیا ہے[۱]۔

۱۹- اس نوع کے فروع میں سے وہ صورت ہے جسے تسولی نے ذکر کیا ہے کہ جو شخص اپنی ملکیت میں کنواں کھودنے کا ارادہ کرے اور اس کی وجہ سے اس کے پڑوسی کی دیوار کو ضرر پہنچتا ہو، تو اگر وہ اس سے چارۂ کار پائے اور اسے کنواں نہ کھودنے کی صورت میں ضرر نہ پہنچتا ہو تو اسے اس کے کھودنے کی اجازت نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ اس وقت محض اپنے پڑوسی کو نقصان پہنچائے گا[۲]۔

اور حنابلہ اور متاخرین حنفیہ کا مذہب اس مسئلہ میں مالکیہ کے مذہب کے قریب ہے، کیونکہ یہ حضرات اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کے سلسلہ میں مالک کے حق میں یہ قید لگاتے ہیں کہ اسے اپنے پڑوسی کو ضرر فاحش پہنچانے سے منع کیا جائے گا، چنانچہ "المغنی" میں ہے: پڑوسی کو اپنی ملکیت میں ایسا تصرف کی اجازت نہیں ہے جس سے

(۱) الموافقات ۲/ ۳۴۹۔

(۲) البہجہ فی شرح التحفہ ۲/ ۳۳۶۔

تصرف سے اس کے پڑوسی کو ضرر پہنچتا ہو، جیسے یہ کہ مکانات کے درمیان اس میں حمام بنادے، یا عطاروں کے درمیان نان بائی دکان کھول دے[۱]۔

حنفیہ میں سے زیلعی اس معنی کو برقرار رکھتے ہیں، فرماتے ہیں: انسان کو یہ حق ہے کہ اپنی ملکیت میں جو چاہے تصرف کرے جب تک کہ دوسرے کو واضح ضرر نہ پہنچے، اور اگر وہ اپنے گھر میں برابر روٹی کے لئے تنور بنانا چاہے جیسا کہ دکانوں میں ہوتا ہے، یا آٹا چکی نصب کرنا چاہے، یا دھوبیوں کے کپڑے دھونے کی جگہ بنانا چاہے تو جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی وجہ سے پڑوسیوں کو کھلے طور پر واضح ضرر پہنچے گا، جس سے احتراز ممکن نہیں ہے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جائز ہو کیونکہ یہ اپنی ملکیت میں تصرف کرنا ہے، اور مصلحت کے پیش نظر اسے استحساناً چھوڑا جائے گا[۲]۔

تیسری قسم: مصلحت حاصل کرنے والے یا مفسدہ کو دور کرنے والے کو اپنے حق کے استعمال سے روکنے کے وقت اس کو ضرر لاحق ہونا:

۲۰- یا تو اسے اس سے روکنے کی صورت میں ضرر پہنچنا لازم آئے گا جس کی تلافی ممکن نہ ہوگی، یا ایسا ضرر پہنچنا لازم نہیں آئے گا، اگر یہ لازم آئے تو اس کا حق علی الاطلاق مقدم ہوگا[۳]۔

اس نوع کی جزئیات میں سے وہ صورت ہے جسے ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے کہ قحط سالی کے سال میں بھوک میں شدت پیدا ہوجائے اور بہت سے افراد بھوک مری میں مبتلا ہوجائیں اور بعض

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۷۲۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۱۹۶۔

(۳) الموافقات ۲/ ۳۴۹۔

لوگوں کے پاس اپنی اور اپنے اہل وعیال کی ضرورت کے بقدر ہو تو اسے مضطر لوگوں کے لئے خرچ کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا، اور نہ انہیں اس سے اس کو لینے کا حق ہوگا، کیونکہ یہ اس کے لئے ضرر کا باعث ہوگا، اور ان سے ضرر کو دور نہ کرے گا، اسی طرح اگر وہ لوگ سفر میں ہوں، اور اس کے ساتھ اپنی ضرورت کے بقدر ہو، زائد نہ ہو تو اس پر اپنے ساتھ کی چیز کو مضطر لوگوں کے لئے خرچ کرنا لازم نہیں ہوگا، کیونکہ اس حالت میں خرچ کرنا اس کی ذات اور اس کی عیال کی ہلاکت کا سبب ہوگا، لہذا اس پر لازم نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اس کے لئے اپنے کو ڈوبا کر ڈوبے ہوئے شخص کو نجات دلانا ممکن ہو کیونکہ اس کے خرچ کرنے کی صورت میں اس کے لئے اپنی ذات کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، حالانکہ اللہ نے اس سے منع فرمایا ہے[1]۔

لیکن اگر فی الجملہ ضرر پہنچانے کی تلافی اور اس کو دور کرنا ممکن ہو تو ضرر عام کا اعتبار کرنا اولیٰ ہوگا، لہذا جلب مصلحت کرنے والے اور مفسدہ کو دور کرنے والے کو اس کے ارادہ سے منع کیا جائے گا، کیونکہ مصالح عامہ مصالح خاصہ پر مقدم ہوتی ہیں، اس کی دلیل تلقی سلع (باہر نکل کر سامان خریدنا) سے اور شہری کا دیہاتی کے لئے بیع سے ممانعت ہے، اور سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ کاریگروں کو ضامن قرار دیا جائے گا، حالانکہ ان میں اصل امانت ہے، اور رسول اللہ ﷺ کی مسجد میں اضافہ کیا گیا، ان لوگوں سے زمین لے کر جو راضی ہوئے، یا راضی نہیں ہوئے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصلحت عامہ مصلحت خاصہ پر مقدم ہوگی، لیکن اس طرح کہ خاص کو ایسی مضرت لاحق نہ ہو (جس کی تلافی نہ ہو سکے)[2] اور یہ قاعدہ "یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام"[1] سے ماخوذ ہے (ضرر عام کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا)۔

(۱) المغنی ۸/ ۶۰۳۔

(۲) الموافقات ۲/ ۲۵۰، اور قوسین کے مابین جو عبارت ہے وہ موافقات پر تعلیقات ہیں۔

چوتھی قسم: معصیت پر قدرت دے کر ضرر کو دور کرنا:

۲۱ - اس قبیل سے ظلم کو دور کرنے کے لئے رشوت دینا ہے، بشرطے کہ اسے دور کرنے پر اس کے بغیر قدرت نہ رکھتا ہو، اور قیدیوں کے فدیہ میں محاربین اور کفار کو مال دینا ہے، اور حاجیوں کو روکنے والوں کو مال دینا، یہاں تک کہ وہ ٹیکس ادا کریں، یہ سب معصیت پر قدرت دے کر فائدہ اٹھانا یا ضرر کو دور کرنا ہے، اور اسی قبیل سے جہاد کی فضیلت حاصل کرنا ہے، حالانکہ یہ کافر کو کفر کی حالت پر مرنے کے لئے پیش کرنا ہے، یا کافر کا مسلمان کو قتل کرنا ہے، بلکہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "والذي نفسي بيده لوددت أني أقتل في سبيل الله ثم أحيا ثم أقتل"[2] (قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، میری یہ تمنا ہے کہ میں اللہ کے راستہ میں قتل کیا جاؤں، پھر زندہ کیا جاؤں پر قتل کیا جاؤں)، اور اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ اس کا قاتل جہنم میں داخل ہوگا، اور آدم کے ایک بیٹے کا قول ہے: "إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ"[3] (میں تو یہی چاہتا ہوں کہ تو میرے (قتل کا) گناہ اور اپنا (پچھلا) گناہ (دونوں) اپنے سر رکھ لے) بلکہ تمام عقوبات یا تو جلب مصلحت ہیں یا مفسدہ کو دور کرنا ہے، جس سے دوسرے کو ضرر پہنچانا لازم آتا ہے، مگر یہ کہ ان سب میں مفسدہ کے پہلو کو نظر انداز کیا جاتا ہے، کیونکہ ان احکام کی مشروعیت

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۲۶)، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۹۶ شائع کردہ دارالفکر بدمشق۔

(۲) حدیث: "والذی نفسی بیدہ لوددت......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۶/۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۲۹۔

میں یہ شارع کے لئے مفقود نہیں ہے، اور اس لئے کہ منفعت حاصل کرنے والے اور مفسدہ دور کرنے والے کے جانب کی رعایت کرنا اولی ہے[1]۔

پانچویں قسم: ایسا تصرف جو قطعی طور پر مفسدہ کا سبب ہو:

۲۲- اس صورت میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ مصلحت کو حاصل کرنے والے یا مفسدہ کو دور کرنے والے کو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا ہو، لیکن عادۃً اس کا مفسدہ کا سبب ہونا یقینی ہو تو اس میں دو اعتبار سے غور کرنا ہے۔

اس حیثیت سے غور کرنا ہے کہ وہ ایسی چیز کا ارادہ کر رہا ہے جس کا قصد کرنا شرعاً جائز ہے، کسی کو ضرر پہنچانے کا ارادہ کئے بغیر، تو یہ اس لحاظ سے جائز ہے کہ اس میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔

اس لحاظ سے کہ وہ اس عمل مقصود کی وجہ سے دوسرے کے لئے مضرت کے لزوم کو جانتا ہے، جبکہ اسے چھوڑنے کی وجہ سے اسے ضرر نہیں پہنچے گا، تو اس لحاظ سے ضرر پہنچانے کے ارادہ کا اندیشہ ہے، کیونکہ اس کے کرنے کی صورت میں یا تو وہ محض ایک عمل مباح کو کرنے والا ہوگا کہ اس فعل سے کوئی ایسا مقصد متعلق نہیں ہے جو ضروری حاجت کے درجہ میں یا تکمیل کے درجہ میں ہو، لہذا اس کے واقع کرنے میں شارع کا کوئی قصد نہیں ہوگا کہ وہ کس حیثیت سے واقع ہوتا ہے، یا وہ فعل مامور بہ کو اس طرح انجام دینے والا ہو کہ اس میں ضرر واقع ہو، جبکہ ایسے طور پر اس کو انجام دینا ممکن ہے کہ جس میں ضرر واقع نہ ہو، اور اسے اس طرح واقع ہونے میں شارع کا کوئی قصد نہیں ہے کہ اس کے ذریعہ دوسرے کو ضرر لاحق ہو۔

دونوں صورتوں میں نقصان کے علم کے باوجود اس طریقہ پر اس فعل کا ارادہ کرنے میں دو امروں میں سے ایک لازم آئے گا، یا تو اس نظر میں کوتاہی ہوگی جس کا حکم دیا گیا ہے، اور یہ ممنوع ہے، یا نفس ضرر پہنچانے کا ارادہ ہوگا اور یہ بھی ممنوع ہے، پس لازم آئے گا کہ اس کو اس عمل سے روکا جائے لیکن اگر اسے کرے گا تو اس کے کرنے کی وجہ سے تعدی کرنے والا قرار پائے گا، اور فی الجملہ تعدی کرنے والے کے ضمان کی طرح ضامن قرار پائے گا[1]۔

چھٹی قسم: ایسا تصرف جو شاذ و نادر مفسدہ کا سبب ہو:

۲۳- اس صورت میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ نفع حاصل کرنے والا یا مفسدہ کو دور کرنے والا کسی شخص کو ضرر پہنچانے کا ارادہ نہیں کرتا ہے، مگر اس کے فعل سے شاذ و نادر دوسرے کو ضرر پہنچ جاتا ہے، تو یہ اجازت کے سلسلہ میں اپنی اصل پر باقی ہے، کیونکہ مصلحت جب غالب ہو تو اسے کالعدم قرار دینے میں نادر کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ عادۃ کوئی ایسی مصلحت نہیں پائی جاتی ہے جو فی الجملہ مفسدہ سے خالی ہو، مگر یہ کہ شارع نے شرع کے مقامات میں غلبہ مصلحت کا اعتبار کیا ہے، شرعی احکام کو وجود میں عادی احکام کے قائم مقام کرتے ہوئے مفسدہ کے نادر ہونے کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، اور اس جگہ جلب مصلحت یا دفع مفسدہ کے ارادہ کرنے والے کے ارادہ کو اس علم کے باوجود کہ نادر طور پر اس سے نقصان ہوجاتا ہے، نظر میں کوتاہی اور دوسرے کو ضرر پہنچانے کا ارادہ نہیں قرار دیا جائے گا، پس عمل اپنی اصل مشروعیت پر باقی ہے، اور اس پر دلیل یہ ہے کہ کے ضوابط کو ہم نے اسی طرح پایا ہے، جیسے خون، اموال اور شرمگاہوں کے بارے میں فیصلہ کرنا اور گواہی دینا، حالانکہ اس میں جھوٹ، وہم اور غلطی کا امکان ہے، اور

(۱) الموافقات ۲/۳۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/۳۵۰-۳۵۷-۳۵۸۔

اسی طرح شرعی احکام میں خبر واحد اور جزئی قیاسات پر عمل کرنا ہے، حالانکہ اس میں مختلف طریقہ سے غلطی کا امکان ہے، لیکن یہ نادر ہے، لہذا فقہاء نے اس کا اعتبار نہیں کیا اور مصلحت عالیہ کا اعتبار کیا ہے[1]۔

ساتویں قسم: ایسا تصرف جو ظنی طور پر مفسدہ کا سبب ہو:

۲۴-کبھی تصرف مباح کے لئے مقررہ وسیلہ ہوتا ہے، مگر یہ گمان ہوتا ہے کہ وہ مفسدہ کا سبب ہوگا، لہذا اس میں اختلاف کا احتمال ہے، البتہ اصل اباحت اور اجازت کا ہونا ظاہر ہے، لیکن ضرر اور مفسد کے لاحق ہونے کا گمان ہے، تو کیا ظن یقین کے قائم مقام ہوگا، تو وہ مذکورہ دونوں وجہوں کی بنا پر ممنوع ہوگا یا نہیں؟ اس لئے کہ ان دونوں کا نہ ہونا بھی ممکن ہے اگر چہ نہ ہونا نادر ہے، لیکن ظن کا اعتبار ہی راجح ہے، اور اصل اجازت اور اباحت کی طرف چند امور کی بنا پر توجہ نہیں دی جائے گی:

اول: اعمال کے ابواب میں ظن یقین کے قائم مقام ہوتا ہے تو یہاں ظاہر اس کا جاری ہونا ہے[2]۔

دوم: اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ''[3] (اور انہیں دشنام نہ دو، جن کو یہ (لوگ) اللہ کے سوا پکارتے رہتے ہیں ورنہ یہ لوگ حد سے گزر کر براہ جہل اللہ کو دشنام دیں گے)، پس اللہ تعالیٰ نے مشرکوں کے معبودوں کو بُرا کہنے کو حرام قرار دیا، حالانکہ گالی دینا اللہ کے لئے غصہ اور حمیت ہے، اور ان کے معبودوں کے لئے اہانت ہے، اس لئے کہ یہ ذریعہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو گالی دیں، اور اللہ تعالیٰ کو گالی نہ دینے کی مصلحت ہمارے ان کے معبودوں کو گالی دینے کی مصلحت سے راجح ہے، اور یہ تنبیہ کی طرح ہے، بلکہ صراحت کی طرح ہے کہ جائز سے روک دیا جائے گا تا کہ وہ ناجائز کا سبب نہ ہو[1]۔

آٹھویں قسم: وہ تصرف جو بہت زیادہ مفسدہ کا سبب ہو:

۲۵-اگر تصرف بہت زیادہ مفسدہ کا ذریعہ ہو، لیکن نہ غالب ہو اور نہ نادر ہو تو یہ محل فکر ونظر ہے، اور اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، پس فقہاء کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ صحت اذن کی اصل پر محمول کیا جائے، کیونکہ مفسدہ کے وقوع کا یقین اور ظن نہیں ہے، کیونکہ اس جگہ صرف اس کے وقوع اور عدم وقوع کا محض احتمال ہے، اور کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے جو ایک جانب کو دوسرے پر ترجیح دے، اور مفسدہ اور ضرر پہنچانے کے قصد کا احتمال نفس قصد کے قائم مقام نہیں ہوگا، اور نہ اس کا تقاضا کرے گا۔

دوسرے فریق کا مذہب ہے کہ اس قسم کا تصرف ممنوع ہے، کیونکہ قصد فی نفسہ منضبط نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وہ امور باطنہ میں سے ہے، لیکن اس جگہ اس کی گنجائش ہے، اور وہ اس کا کثرت سے واقع ہونا یا اس کا ظن ہے، پس جب ظن کا اعتبار کیا جائے گا اگر چہ تخلف صحیح ہو تو اسی طرح ہم کثرت کا اعتبار کریں گے، کیونکہ وہ قصد کا میدان ہے[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''سد ذرائع''۔

---

(۱) الموافقات ۲/۳۵۸۔

(۲) الموافقات ۲/۳۵۹، اعلام الموقعین لابن القیم ۳/۱۳۶۔

(۳) سورۂ انعام/۱۰۸۔

(۱) إعلام الموقعین لابن القیم ۳/۱۳۷۔

(۲) الموافقات للشاطبی ۲/۳۶۱۔

واجب کو چھوڑ کر ضرر کو دور کرنا:

۲۶- ترک واجب کے ذریعہ ضرر کو دور کرنا شریعت میں اس صورت میں مشروع ہے جبکہ دفع ضرر کے لئے یہی طریقہ متعین ہو، جیسے رمضان میں روزہ توڑنا، اور نماز کی دو رکعتوں کو سفر کی ضرورت کو دور کرنے کے لئے چھوڑنا، اور اسی طرح حرام چیز کو دفع ضرر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، جیسے ہلاکت کے ضرر کو دور کرنے کے لئے مردار کھانا اور اسی طرح لقمہ کو شراب پی کر نگلنا، اور یہ سب اس لئے کہ واجب یا حرام دفع ضرر کے لئے متعین طریقہ ہے۔

اگر مندوبات یا مکروہات میں سے کسی چیز کے ذریعہ دوسرے طریقہ پر ضرر کو دفع کر کے واجب کو ادا کرنا یا حرام کو چھوڑنا ممکن ہو تو واجب کو چھوڑنا اور حرام پر عمل کرنا متعین کرنا نہیں ہوگا، اور اسی وجہ سے ضرر، تکلیف، اور مرض کو دور کرنے کے لئے پانی سے دھونے اور نماز میں قیام اور سجدوں کو نہیں چھوڑا جائے گا، مگر جبکہ دفع ضرر کے لئے یہی طریقہ متعین ہو، اور یہ سب قیاس رائج ہے [۱]۔

دفع ضرر کا واجب ہونا:

۲۷- حصکفی نے کہا ہے کہ: مصیبت زدہ اور ڈوبنے والے اور جلنے والے کی مدد کے لئے نماز کو توڑ دینا واجب ہے [۲]، اور ابن عابدین کہتے ہیں: نمازی اگر کسی شخص کو فریاد کرتا ہوا سنے اگر چہ اس نے اسے پکارنے کا ارادہ نہ کیا ہو، یا وہ اجنبی ہو اور اس پر آنے والی مصیبت کا علم نہ ہو، یا علم ہو اور اس سے اس کی مدد کرنے پر قدرت حاصل ہو تو نماز کو توڑ دے گا، چاہے فرض ہو یا کوئی اور نماز [۳]۔

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۱۲۳۔
(۲) الدر المختار ۱/ ۴۴۰۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۷۸۔

فی الجملہ مضطر کی مدد کرنا واجب ہے، اور اسے پیش آنے والی ہلاکت یعنی ڈوبنے یا جلنے سے بچانا واجب ہے، پس اگر اس پر وہی قدرت رکھتا ہو دوسرا نہیں تو اس پر مدد کرنا واجب علی العین کے درجہ میں واجب ہوگا، اور اگر اس جگہ اس کے علاوہ بھی لوگ ہوں تو قدرت رکھنے والوں پر مدد کرنا واجب علی الکفایہ ہوگا، پھر اگر کوئی ایک اس کو انجام دیدے تو باقی لوگوں سے وجوب ساقط ہو جائے گا، ورنہ وہ تمام افراد گنہگار ہوں گے [۱] اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور ان کا اختلاف اس شخص کو ضامن قرار دینے میں ہے، جو قدرت کے باوجود مضطر سے ضرر کو دور کرنے سے باز رہے، پس اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو شخص کسی انسان کو ہلاکت کی جگہ میں دیکھے پھر اس پر قدرت کے باوجود اسے ہلاکت سے نہ بچائے تو اس پر اس کا ضمان لازم نہیں ہوگا، البتہ اس نے غلط کام کیا، کیونکہ اس نے اسے ہلاک نہیں کیا، اور نہ اس کی ہلاکت کا سبب بنا جیسا کہ اگر اسے اس کی حالت کا علم نہ ہوتا۔

مالکیہ اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب کا مذہب یہ ہے کہ قدرت کے باوجود باز رہنے والے پر ضمان لازم ہوگا، کیونکہ اس نے امکان کے باوجود اسے ہلاکت سے نہیں بچایا، لہذا وہ ضامن ہوگا جیسا کہ اگر اس کو کھانے پینے سے روک دے [۲]۔

تفصیل "ضمان" میں ہے۔

دفع ضرر کے لئے تصرف سے روکنا:

۲۸- ایسے بعض لوگوں کو تصرف سے روک دیا جاتا ہے جن کا ضرر عام ہوتا ہے، جیسے جاہل طبیب اور بے حیا مفتی اور مفلس مکاری

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ اعانۃ فقرہ نمبر ۵۔
(۲) المغنی ۸/ ۸۳۴-۸۳۵، الدسوقی ۴/ ۲۴۲، ۲/ ۱۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۵، الاختیار ۴/ ۱۷۵، بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۴-۲۳۵۔

(کرایہ پر دینے والا)، کیونکہ جاہل طبیب اپنی لاعلمی کی وجہ سے لوگوں کو ان کی بیماریوں میں غلط دوا پلا دے گا جو ان کے جسم کو خراب کر دے گا، اور اسی کے مثل مفتی ماجن ہے جو باطل حیلے بتاتا ہے، جیسے عورت کو اپنے شوہر سے علاحدہ ہونے کے لئے یا اپنے سے زکاۃ ساقط کرنے کے لئے مرتد ہونے پھر مسلمان ہونے کی رائے دے، اور اسی طرح وہ شخص جو جہالت کے ساتھ فتوی دیتا ہے، اور اسی طرح مفلس مکاری ہے، کیونکہ وہ کرایہ پہلے وصول کرتا ہے تاکہ اس سے اونٹ اور سواری خریدے، اور اسے مثلاً اپنا بعض قرض ادا کرتا ہے تو ان میں سے ہر ایک عام لوگوں کے لئے ضرر رساں ہے، جاہل طبیب ان کے بدن ہلاک کرتا ہے مفتی ماجن ان کے دین کو تباہ کرتا ہے، اور مفلس مکاری ان کے اموال کو برباد کرتا ہے، لہذا ان لوگوں پر پابندی عائد کر دی جائے گی، لیکن پابندی سے مراد عمل کرنے سے روکنا ہے نہ کہ تصرفات قولیہ سے روکنا ہے، اور اس حالت میں روکنا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے قبیل سے ہے[1]۔

دیکھئے: "حجر"، فقرہ/ ۲۲۔

عدم انفاق کے ضرر کی وجہ سے تفریق کرنا:

۲۹ - مالکیہ اور اظہر قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر شوہر نفقہ ادا کرنے سے تنگدست ہو جائے تو بیوی کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو صبر کرے اور اپنے اوپر اپنا مال خرچ کرے، یا قرض لے کر خرچ کرے، اور اگر چاہے تو اپنا معاملہ قاضی کے پاس پیش کرے اور اپنے فسخ نکاح کا مطالبہ کرے[2]۔

اسی کے مثل حضرت عمرؓ، حضرت علی، حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی

(۱) شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۵۲۲، دفعہ (۹۶۴)، ابن عابدین ۵/ ۹۳۔
(۲) الدسوقی ۲/ ۵۱۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۲، المغنی ۷/ ۵۷۳۔

ہے اور یہی سعید بن المسیب، حسن، عمر بن عبد العزیز، ربیعہ، حماد، یحییٰ القطان، عبد الرحمٰن بن مہدی، اسحاق، ابوعبید اور ابوثور کا قول ہے[1]۔

حنفیہ، عطاء، زہری، اور ابن شبرمہ کی رائے یہ ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کے نفقہ سے تنگدست ہو جائے تو ان کے مابین تفریق نہیں کی جائے گی، اور عورت سے کہا جائے گا کہ قرض لے۔

شوہر کے مفقود الخبر ہونے یا اس کے غائب ہونے کے ضرر کے سبب سے تفریق کے احکام کی جانکاری کے لئے "مفقود"، "غیبۃ"، "فسخ" اور "طلاق" کے ابواب دیکھیں۔

ضرۃ

دیکھئے: "قسم بین الزوجات"۔

ضرس

دیکھئے: "سن"۔

(۱) المغنی ۷/ ۵۷۳۔

ضرورة

تعریف:

۱- ضرورت لغت میں اضطرار کا اسم ہے، اور اضطرار شدید احتیاج ہے[1] تم کہتے ہو: "حملتني الضرورة علی كذا و كذا" مجھے ضرورت نے اس پر مجبور کیا ہے، "قد اضطر فلان الی كذا و كذا"، فلاں ایسا کرنے پر مجبور ہے۔

جرجانی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: وہ ایسی پیش آمدہ چیز ہے جس کو دور کرنے والی کوئی چیز نہ ہو[2]۔

یہ فقہاء کے نزدیک انسان کا ایسی حد کو پہنچ جانا ہے کہ اگر وہ ممنوع چیز کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہوجائے، یا ہلاک ہونے کے قریب ہوجائے، جیسے کھانے اور پہننے کے لئے مضطر شخص، بایں طور کہ اگر وہ بھوکا یا ننگا رہ جائے تو مرجائے گا یا اس کا کوئی عضو تلف ہوجائے گا، اور اس سے حرام چیز کا کھانا مباح ہوجاتا ہے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حاجۃ:

۲- حاجت کا اطلاق لغت میں: ضرورت مند ہونے پر کیا جاتا ہے، اور اس چیز پر جس کی ضرورت پڑتی ہے۔

اصطلاح میں: جیسا کہ شاطبی نے اس کی تعریف کی ہے، وہ چیز جس کا توسع اختیار کرنے اور اس تنگی کو دور کرنے کے لئے محتاج ہوتا ہے، جو بسا اوقات حرج اور مشقت کا سبب بنتی ہے اور اگر اس کی رعایت نہیں کی جائے تو مکلّف لوگوں پر فی الجملہ حرج اور مشقت داخل ہوگی[1]۔

زرکشی وغیرہ نے کہا ہے: حاجت جیسے بھوکا شخص کہ اگر وہ کھانے کی چیز نہیں پائے تو وہ ہلاک نہیں ہو، مگر اس کی وجہ سے وہ پریشانی اور مشقت میں مبتلا ہو، اور یہ حرام کو مباح نہیں کرتی ہے[2]۔

حاجت اور ضرورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ حاجت اگرچہ پریشانی اور مشقت کی حالت ہوتی ہے مگر یہ ضرورت سے کم درجہ میں ہوتی ہے، اور اس کا مرتبہ اس سے کم ہے، اور اس کے مفقود ہونے کی صورت میں ہلاکت نہیں ہوتی ہے[3]۔

ب- حرج:

۳- حرج لغت میں: تنگی کے معنی میں ہے، اور فقہاء ہر اس چیز پر اطلاق کرتے ہیں جو تنگی کا سبب ہو، چاہے وہ بدن پر واقع ہو یا جان پر یا ان دونوں پر[4]۔

ضرورت اور حرج کے مابین ربط یہ ہے کہ ضرورت حرج کا اعلیٰ درجہ ہے جو تخفیف کو واجب کرتی ہے[5]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) التعریفات للجرجانی۔
(۳) غمز عیون البصائر شرح الأشباہ والنظائر (۱/۲۷۷ طبع دار الکتب العلمیہ) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/۳۱۹۔

(۱) الموافقات ۲/۱۰-۱۱، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/۲۴۷۔
(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/۳۱۹، غمز عیون البصائر ۱/۲۷۷۔
(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/۲۴۷۔
(۴) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۷/۲۶۸۔
(۵) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۷/۱۷۰۔

ج-عذر:

۴-عذر کی دو قسمیں ہیں: عام اور خاص۔

عذر عام: وہ ہے جو کسی شخص کو بعض حالتوں میں اکثر پیش آتا ہے، جیسے مسافر کے لئے پانی کا دستیاب نہ ہونا، پس نماز کی قضا ساقط ہوجائے گی، اور یہ کبھی نادر ہوتا ہے، اور وہ یا تو برابر قائم رہے جیسے حدث دائم، استحاضہ اور سلسل البول وغیرہ، تو اس میں بھی قضا ساقط ہوجاتی ہے، اور وہ نادر جو برابر قائم نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی بدل ہو، جیسے طہورین (پانی اور مٹی) کا مفقود ہونا وغیرہ، تو بعض فقہاء کے نزدیک قضا کو واجب کرے گا۔

عذر خاص: وہ ہے جو انسان کو کبھی کبھی پیش آتا ہے، جیسے کسی ایسی چیز میں مشغول ہونا جو نماز کی ادائیگی سے روک دے تو یہ قضا کو واجب کرے گا[1]، اور ضرورت اور عذر کے مابین ربط یہ ہے: عذر احکام شرعیہ میں تخفیف پیدا کرنے والی مشقت کی ایک قسم ہے، اور یہ ضرورت سے عام ہے۔

د-جائحۃ:

۵-جائحہ لغت میں: شدت کو کہتے ہیں، جو مال کو ضائع کردے، قحط سالی ہو یا فتنہ ہو، اور یہ جوح سے ماخوذ ہے، جس کا معنی جڑ سے اکھاڑنا، اور ہلاک کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "**جاحتهم الجائحة واجتاحتهم**" اور "**جاح الله ماله وأجاحه**"، یعنی اللہ نے اسے آفت کے ذریعہ ہلاک کردیا[2]۔

جائحہ کبھی ضرورت کا سبب ہوتا ہے۔

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/۵۷۳-۶۷۳۔

(۲) الصحاح، القاموس، لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "جوح"، الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح: "جائحۃ"، فقرہ نمبر ۱۔

ھ-اکراہ:

۶-اکراہ لغت میں: دوسرے شخص کو ایسی چیز پر آمادہ کرنا ہے جس پر وہ راضی نہ ہو، کہا جاتا ہے: "**أكرهت فلانا اكراها**"، تم نے ایسی چیز پر آمادہ کیا جسے وہ پسند نہیں کرتا ہے، اور جن پر وہ راضی نہیں ہے۔

بزدوی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: دوسرے کو خوف دلاکر کسی ایسے معاملہ پر آمادہ کرنا ہے جسے وہ نہیں کرنا چاہتا ہو، اور آمادہ کرنے والا اس چیز کے واقع کرنے پر قادر ہو جس کا خوف دلا رہا ہے، اور دوسرا اس کی وجہ سے خوف زدہ ہوجائے دیکھئے: "اکراہ"، فقرہ ۱/۔

کبھی اکراہ ضرورت کا ذریعہ بن جاتا ہے، جیسے اکراہ ملجی۔

احکام میں ضرورت کا اعتبار کرنے پر شرعی دلائل:

۷-احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: وہ احکام کلیہ جو ابتدا سے مشروع ہیں، اور مکلّف ہونے کی حیثیت سے بعض کو چھوڑ کر بعض کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں، اور نہ بعض احوال کو چھوڑ کر بعض احوال کے ساتھ مخصوص ہیں۔

وہ احکام جو عذر شاق کی وجہ سے مشروع ہیں، اس اصل کلی سے مستثنیٰ ہیں جس کا تقاضا منع کرنا ہے، یہ احکام حاجت کے مقامات کے ساتھ خاص ہیں[1]۔

کتاب وسنت میں وہ چیزیں ہیں جو ضرورت کے تقاضا کی وجہ سے احکام استثنائیہ پر عمل کے مشروع ہونے پر دلالت کرتے ہیں، اور اس کی تائید سہولت پیدا کرنے اور حرج کو دور کرنے سے ہوتی ہے، جو کہ دین اسلام اور اس کی شریعت میں بنیادی وصف ہیں۔

قرآن کریم میں چند آیات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے تقاضا کے مطابق عمل کرنا مشروع ہے، اور احکام میں ان

(۱) الموافقات للشاطبی ۱/۳۰۰-۳۰۱۔

کا اعتبار ہے ان میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ، فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"[1] (اس نے تم پر بس مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو (جانور) غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو حرام کیا ہے، لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو، اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں بے شک اللہ بخشنے والا بڑا رحمت والا ہے)۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَالَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّاحَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَااضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ"[2] (اور تمہارے لئے آخر کیا وجہ ہے کہ تم ایسے (جانور) میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا جا چکا ہے، جبکہ (اللہ) نے تمہیں تفصیل بتادی ہے ان (جانوروں) کی جنہیں اس نے تم پر حرام کیا ہے، سوا اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہو جاؤ)۔

پس یہ دونوں آیتیں اور ان کے علاوہ دیگر آیات چند متعینہ کھانے کی چیزوں کی حرمت کو ظاہر کرتی ہیں، جیسے مردار وغیرہ، اسی طرح یہ ضرورت کی حالت میں استثناء کو شامل ہیں، جان کو ہلاکت سے بچانے کی غرض سے اور حرمت سے استثناء، (جیسا کہ بزدوی نے کہا ہے)، اباحت ہے، کیونکہ کلام مستثنیٰ کے علاوہ کا نام ہے، اور حرمت سے قبل مباح تھا، لہذا ضرورت کی حالت میں وہ اسی سابقہ حالت پر باقی رہے گا[3]۔

احادیث بھی بہت زیادہ ہیں ان میں چند یہ ہیں:

(۱) سورۂ بقرہ ۱۷۳/۔
(۲) سورۂ انعام ۱۱۹/۔
(۳) کشف الاسرار ۱۵۱۸/۴۔

امام احمد نے ابوواقد لیثی سے روایت کی ہے کہ صحابہ کرام نے عرض کیا: "يا رسول الله إنا بأرض تصيبنا بها المخمصة فمتى يحل لنا الميتة؟ قال: إذا لم تصطبحوا، ولم تغتبقوا، ولم تحتفئوا، فشأنكم بها"[1] (اے اللہ کے رسول! ہم ایسی زمین میں ہیں جہاں ہمیں بھوک کی شدت محسوس ہوتی ہے تو ہمارے لئے مردار کب حلال ہوگا، آپ ﷺ نے فرمایا: جب تمہارے پاس صبح کو پینے کے لئے دودھ نہ ہو اور نہ شام کو پینے کی کوئی چیز ہو اور نہ کوئی سبزی ترکاری ہو تو مردار کھا سکتے ہو)۔

جابر بن سمرہ سے روایت ہے کہ اہل بیت مقام حرہ میں محتاج تھے، وہ فرماتے ہیں: "فماتت عندهم ناقة لهم أو لغيرهم، فرخص لهم النبي ﷺ في أكلها، قال: فعصمتم بقية شتائهم أو سنتهم"[2] (ان کے پاس ان کی یا کسی دوسرے کی اونٹنی مرگئی، تو نبی ﷺ نے اس کے کھانے کی انہیں رخصت دی، وہ کہتے ہیں: وہ جانور ان کے جاڑے کے بقیہ دنوں یا ان کے سال کے بقیہ دنوں میں ان کو بھوک سے بچایا)۔

ان دونوں احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مضطر کے لئے بقدر کفایت مردار کا کھانا جائز ہے۔

(۱) حدیث ابی واقد اللیثی: "یا رسول الله، إنا بأرض تصيبنا بها المخمصة" کی روایت احمد (۲۱۸/۵) نے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد ۱۶۵/۴ میں کہا ہے: احمد نے اسے دو سندوں سے نقل کیا ہے، ایک اسناد کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں، اور معنی یہ ہے کہ تم کو دودھ نہ ملے جسے صبح کو پی سکو اور کسی ایسی چیز کو نہ پاؤ جسے شام کو پیو، اور صبوح اور غبوق کے نہ ہونے کی صورت میں کوئی ترکاری نہ پاؤ جسے کھا سکو تو تمہارے لئے مردار حلال ہوگا۔ نیل الاوطار ۱۵۱/۴ طبع دار القلم۔
(۲) نیل الاوطار ۱۵۶/۸-۱۵۸ الحلبی۔
حدیث: "جابر بن سمرة أن أهل بيت كانوا بالحرة" کی روایت احمد (۸۷/۵) نے کی ہے۔

۸-تحقق ضرورت کی شرائط:

ضرورت کے مقتضی کو اختیار کرنے کے لئے حسب ذیل شرطیں ہیں:

الف- ضرورت قائم ہو موہوم نہ ہو، اور یہ قاعدہ ان فقہی جزئیات میں ظاہر ہوتا ہے جو رخصتوں پر مبنی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

فقہاء اکراہ کے تحقق کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ مکرہ کو فی الحال اس کے غلبۂ ظن کے ذریعہ دھمکی دی جانے والی چیز کے واقع کرنے کا خوف ہو (۱)، اور اس شرط کی بنا پر اکراہ کرنے والے کا یہ قول: "لأقتلنک غداً" میں کل تجھے ضرور قتل کردوں گا، یہ اکراہ نہیں ہے (۲)۔

شیخ عمیرہ نے کہا: اگر حاجت واقع نہ ہو تو کیا آئندہ پیش آنے والی حاجت کا اعتبار کرنا جائز ہوگا؟ ظاہر یہ ہے کہ جائز نہیں ہوگا، جیسے کتے کا رکھنا کہ وہ آئندہ کھیتی وغیرہ کے کام میں آئے (۳)۔

شاطبی کہتے ہیں کہ صواب اصل عزیمت کے ساتھ توقف کرنا ہے، مگر اس مشقت میں جو خاص مصیبت ہو تو ایسی صورت میں صبر اولی ہے، جب تک کہ یہ انسان کی عقل یا اس کے دین میں خلل کا سبب نہ ہو، اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ صبر پر قدرت نہ رکھتا ہو، کیونکہ صبر کا حکم اسی شخص کو دیا جائے گا جو اس کی طاقت رکھتا ہو، پس تم استقراء کے ذریعہ یہ محسوس کروگے کہ وہ مشقت جو مصیبت کی صورت میں ہو اس کے ساتھ وہ مشقت لاحق نہیں ہوتی ہے جس کا وہم ہو، بلکہ اس کا حکم خفیف ہوتا ہے، اس بنا پر کہ بہت سے حالات میں وہم

(۱) الدر المختار ۵/ ۸۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۰۔

(۳) حاشیہ عمیرہ ۲/ ۱۴۲۔

صادق نہیں آتا ہے، تو ایسی صورت میں وہ حقیقتاً مشقت نہیں ہے اور حقیقی مشقت ہی رخصت کی علت ہے، تو جب یہ نہیں پائی جائے گی تو حکم لازم نہیں ہوگا (۱)۔

ب- دفع ضرر کے لئے اوامر اور منہیات شرعیہ کی مخالفت کے علاوہ کوئی دوسرا وسیلہ نہ ہو، ابوبکر جصاص نے اللہ تعالیٰ کے قول: "قَدۡ فَصَّلَ لَكُمۡ مَّا حَرَّمَ عَلَيۡكُمۡ إِلَّا مَا اضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِ" (۲) (جبکہ اللہ نے تمہیں تفصیل بتادی ان (جانوروں) کی جنہیں اس نے تم پر حرام کیا ہے سوا اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہوجاؤ))، کی تفسیر کرتے ہوئے کہا: ضرورت کا معنی اس جگہ یہ ہے کہ اپنی جان یا اپنے کسی عضو پر ضرر کا خوف ہو، اور اس میں دو معنی داخل ہیں:

اول: یہ ایسی جگہ میں حاصل ہو کہ اس کو مردار کے علاوہ کوئی دوسری چیز میسر نہ ہو۔

دوم: اس کے علاوہ دوسری چیز موجود ہو، لیکن اسے اس کے کھانے پر ایسی دھمکی کے ذریعہ مجبور کیا گیا ہو کہ جس سے وہ اپنی جان یا کسی عضو کی ہلاکت کا خوف رکھتا ہو، اور یہ دونوں معنی آیت کریمہ سے ہمارے نزدیک مراد ہیں (۳)۔

ج- مضطر پر ضرورت کی مقدار کی رعایت واجب ہے، کیونکہ جو چیز ضرورت کی وجہ سے مباح ہوتی ہے وہ اسی کے بقدر ہوتی ہے، اور اس اصل پر تفریع کرتے ہوئے جمہور فقہاء نے ثابت کیا ہے کہ مضطر مردار سے سد رمق کے بقدر کھائے گا (۴)۔

د- مضطر پر واجب ہوگا کہ دفع ضرورت کے وقت "الأفسد فالافسد، اور الأرذل، فالارذل" کے دور کرنے کے مبدأ کی

(۱) الموافقات ۱/ ۳۳۶۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۱۹۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۵۰ طبع البہیہ۔

(۴) غمز عیون البصائر ۱/ ۲۷۶-۲۷۷ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ بیروت۔

رعایت کرے، پس جس شخص پر کسی مسلمان کے قتل کے لئے اکراہ کیا جائے، بایں طور کہ اگر وہ اس کے قتل سے رک جائے تو اس کو قتل کر دیا جائے گا، تو اس پر لازم ہوگا کہ قتل کے مفسدہ کو قتل پر صبر کے ذریعہ دور کرے، کیونکہ اس کا اپنے قتل کئے جانے پر صبر کرنا دوسرے مسلمان کے قتل پر اقدام سے کم تر درجہ کا ہے، اور اگر مکرہ کے دفع کرنے پر (جس کام پر اکراہ کیا جائے) کسی دوسرے سبب سے قادر ہو تو یہ اس پر لازم ہوگا، کیونکہ وہ مفسدہ کو دور کرنے پر قادر ہے، اور صبر کے ذریعہ قتل کے دور کرنے کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ قتل کی تحریم پر علماء کا اجماع ہے، اور قتل کے لئے اطاعت کرنے میں ان کا اختلاف ہے، لہذا مجمع علیہ مفسدہ کو دور کرنا مختلف فیہ مفسدہ کو دور کرنے پر مقدم کیا جائے گا[1]۔

ہ-مضطر کسی ایسے فعل پر اقدام نہ کرے جو کسی حال میں رخصت کا احتمال نہیں رکھتا ہے[2]۔

ابن عابدین نے کہا ہے: معاصی پر اکراہ کی چند قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جس کے کرنے کی رخصت اس کو ہوگی، اور اس کے نہ کرنے پر ثواب دیا جائے گا، جیسے کلمہ کفر کا جاری کرنا، نبی ﷺ کو گالی دینا، نماز چھوڑنا، اور ہر وہ حکم جو کتاب اللہ سے ثابت ہے۔

ایک قسم وہ ہے جس کا کرنا حرام ہوگا، اور اس کے کرنے کی صورت میں گنہگار رہوگا، جیسے زنا، کسی مسلمان کو قتل کرنا، یا اس کے کسی عضو کو کاٹنا یا اسے ایسی مار مارنا جو اسے ہلاک کردے یا اسے گالی اور اذیت دینا[3]۔

رخصت کی اقسام اور اس سے متعلق احکام کی تفصیل کے لئے

(۱) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۱/۹۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۷۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/۸۳۔

دیکھئے اصطلاح: ''رخصۃ''۔

۹-ضرورت کی حالتیں:

فقہاء اور مفسرین کی عبارتوں کو دیکھنے سے واضح ہوتا ہے کہ ضرورت کی اہم حالتیں یہ ہیں:

۱-حرام چیز کے کھانے یا پینے پر اضطرار ہو۔

۲-دوا علاج کے لئے دیکھنے اور چھونے پر اضطرار ہو۔

۳-کسی جان کو ہلاک کرنے یا برائی کرنے پر اضطرار ہو۔

۴-دوسرے کے مال کو لینے اور اسے تلف کرنے پر اضطرار ہو۔

۵-باطل قول پر اضطرار ہو[1]۔

۱۰-پہلی حالت: حرام چیز کے کھانے یا پینے پر اضطرار۔

فقہاء کے مابین سابقہ دلائل کی وجہ سے مضطر کے لئے مردار وغیرہ کے کھانے کی اباحت کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے[2]۔

مگر ان حضرات نے مردار کی اباحت سے مقصود اور مضطر کے لئے مردار وغیرہ کی کھائی جانے والی مقدار کے بارے میں اختلاف

(۱) تفسیر القرطبی ۲/۲۲۵، احکام القرآن لابن العربی ۱/۵۵ طبع عیسی الحلبی، اور بعض معاصرین نے ضرورت کے حالات کے ضمن میں مرض، سفر، نسیان، جہل، تنگی، عموم بلوی اور نقص کو ذکر کیا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ یہ حالات اور اس کے مشابہ صورتیں اگرچہ اعذار کے قبیل سے ہیں جو بندوں سے تخفیف کا سبب ہیں، مگر یہ تمام صورتوں میں ضرورت کی حد کو نہیں پہنچتی ہے، اور ان اعذار سے متعلق احکام میں تفصیل کے لئے ملاحظہ کریں: اصطلاح تیسیر فقرہ نمبر ۳۱-۴۱، (رفع الحرج اور رخصۃ)۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/۵۹۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۸ شائع کردہ الدار العربیۃ للکتاب، أحکام القرآن لابن العربی ۱/۵۵، مغنی المحتاج ۴/۳۰۶، أحکام القرآن للجصاص ۱/۱۴۷ طبع البہیہ۔

کیا ہے، اور محرمات کی تفصیل جنہیں ضرورت مباح کرتی ہے، اور تعدد کے وقت ان کی ترتیب اور مردار وغیرہ کی حرمت کے دور کرنے میں ضرورت کے اثر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور ان اختلافی مسائل کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف-مردار:

اگر مضطر کو حالت اضطرار میں مردار وغیرہ کا کھانا جائز ہوجائے، چاہے یہ اضطرار بھوک یا لقمہ پھنسنے کی صورت میں پیاس کی وجہ سے ہو، یا ظالم کی طرف سے اکراہ کی وجہ سے ہو، تو کیا اس پر اس کا کھانا واجب ہوگا یا اس کے لئے کھانے سے باز رہنا جائز ہوگا یہاں تک کہ وہ مرجائے؟

ظاہر الروایہ کے مطابق حنفیہ، مالکیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ اور صحیح مذہب کے مطابق حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مضطر پر مردار کا کھانا واجب ہوگا [(۱)]۔

ان حضرات نے کہا ہے کہ جو شخص بھوک یا پیاس کی وجہ سے ہلاکت کا اندیشہ رکھتا ہو اگر وہ مردار یا خنزیر کا گوشت یا خون پائے پھر اسے نہ کھائے اور نہ پیئے یہاں تک کہ وہ مرجائے حالانکہ اسے علم ہو کہ اس کے لئے اس کی گنجائش ہے تو گنہگار ہوگا [(۲)]، اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" [(۳)] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جو شخص مردار وغیرہ کو کھانا چھوڑ دے یہاں تک کہ وہ مرجائے تو وہ خودکشی کرنے والا سمجھا جائے گا اور اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنے والا قرار پائے گا، کیونکہ کھانے سے رکنا ایسا فعل ہے جو انسان کی طرف منسوب ہوگا، اور اس لئے کہ وہ اس چیز کے ذریعہ جسے اللہ نے اس کے لئے حلال کیا ہے اپنی جان کو زندہ رکھنے پر قادر ہے، پس وہ اس پر لازم ہوگا، جیسا کہ اگر اس کے ساتھ حلال کھانا ہوتا [(۱)]۔

حنابلہ اور شافعیہ میں سے ہر ایک نے ایک قول میں اور امام ابو یوسف سے ایک روایت میں کہا: مضطر کے لئے مردار کا کھانا مباح ہوگا، اور اس پر لازم نہیں ہوگا، پس اگر وہ ضرورت کی حالت میں کھانے سے باز رہے اور مرجائے تو اس پر کوئی گناہ اور کوئی حرج نہیں ہوگا، اس لئے کہ عبداللہ بن حذافہ سہمی صحابی رسول ﷺ سے روایت کی گئی ہے: "**أن طاغية الروم حبسه في بيت، وجعل معه خمرا ممزوجا بماء ولحم خنزير مشوى ثلاثة أيام، فلم يأكل ولم يشرب، حتى مال رأسه من الجوع والعطش وخشوا موته، فأخرجوه فقال: قد كان الله أحله لي لأني مضطر، ولكن لم أكن لأشمتك بدين الإسلام**" [(۲)] (روم کے بادشاہ نے انہیں ایک گھر میں قید کردیا، اور ان کے ساتھ تین دنوں تک پانی میں ملی ہوئی شراب اور سور کا بھنا ہوا گوشت رکھ دیا، انہوں نے نہیں کھایا اور نہیں پیا، یہاں تک کہ بھوک اور پیاس کی وجہ سے ان کا سر جھک گیا اور ان لوگوں کو ان کی موت کا اندیشہ ہوگیا تو انہیں قید سے نکالا، تو انہوں نے فرمایا: اللہ نے اسے میرے لئے حلال کردیا تھا کیونکہ میں مضطر تھا، لیکن میں نے نہیں چاہا کہ تم کو دین

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، الدسوقی ۲/ ۱۱۵، المغنی ۸/ ۵۹۶، اختیارات ابن تیمیہ رص ۳۲۱، المقنع ۳/ ۵۳۱، المہذب ۱/ ۲۵۰۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۴/ ۱۵۱، ابن عابدین ۵/ ۲۱۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۱) المغنی ۸/ ۵۹۶۔

(۲) قصہ عبداللہ بن حذافہ السہمی کی روایت ابن عساکر نے تاریخ دمشق (ترجمہ عبداللہ بن حذافہ السہمی رص ۱۳۴، ۱۳۵ طبع دارالفکر) میں کی ہے، اور اس کی اسناد میں عبداللہ بن حذافہ اور ان سے روایت کرنے والے راوی یعنی زہری کے مابین انقطاع ہے۔

اسلام کے غم سے خوش کروں)۔

اس لئے کہ کھانے کی اباحت رخصت ہے، لہذا دوسری رخصتوں کی طرح اس پر واجب نہیں ہوگی، اور اس لئے کہ نجاست سے پرہیز کرنے اور عزیمت کو اختیار کرنے میں اس کے لئے مقصد ہوتا ہے، اور بسا اوقات اس کا نفس مردار کھانے کو پسند نہیں کرتا ہے، اور اس اعتبار سے وہ اصلی حلال سے جدا ہے [۱]۔

مردار وغیرہ سے مضطر کے کھانے کی مقدار:

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مضطر کے لئے اتنا کھانا مباح ہے جو اس کی زندگی کو بچا دے اور اسے موت کا اندیشہ نہ رہے، اسی طرح فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ آسودگی سے زیادہ کھانا حرام ہے [۲]، اور آسودگی کے بقدر کھانے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ان کے اظہر قول کے مطابق اور حنابلہ اظہر روایت کے مطابق اور مالکیہ میں سے ابن الماجشون اور ابن حبیب کا مذہب یہ ہے: مضطر مردار میں سے صرف جان بچانے کے بقدر کھائے گا، اور اس کے لئے آسودہ ہوکر کھانا مباح نہیں ہوگا، کیونکہ یہ آیت: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ" [۳] (لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہوجائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں)، آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ مردار حرام ہے، اور اضطرار کی حالت مستثنی ہے، پس جب ضرورت ختم ہوجائے تو آیت کریمہ کی وجہ سے اس کے لئے کھانا حلال نہیں ہوگا یہ اس کو ثابت کرتا ہے کہ جان بچانے کے بعد اس کی حالت اضطرار سے پہلے کی حالت کی طرح ہے، اور اس صورت میں اس کے لئے کھانا مباح نہیں ہوگا تو اسی طرح اس جگہ بھی [۱]۔

مالکیہ نے اپنے معتمد قول میں کہا: اور شافعیہ نے ایک قول میں اور حنابلہ نے دوسری روایت میں کہا: مضطر کے لئے شکم سیر ہوکر کھانا آیت کے مطلق ہونے کی وجہ سے مباح ہوگا، اور اس لئے کہ جابر بن سمرہ نے روایت کی ہے: "**أن رجلا نزل الحرة فنفقت عنده ناقة فقالت له امرأته: اسلخها حتى نقدد شحمها ولحمها نأكله، فقال: حتى أسال رسول الله ﷺ فسأله فقال: هل عندك غنى يغنيك؟ قال: لا، قال: فكلوها**" [۲] (ایک آدمی حرہ میں اترا، اس کے پاس ایک اونٹنی ہلاک ہوگئی تو اس سے اس کی بیوی نے کہا: اس کی کھال اتار لو تا کہ ہم اس کی چربی اور گوشت کو پکائیں اور کھائیں، تو اس نے کہا: میں یہ اس وقت نہیں کروں گا، جب تک رسول اللہ ﷺ سے دریافت نہیں کرلوں، تو اس نے آپ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: تمہارے پاس کوئی ایسی چیز ہے جو تمہیں بے نیاز کردے، اس نے کہا: نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: اسے کھاؤ)، اور آپ ﷺ نے کوئی فرق نہیں بیان کیا، اور اس لئے کہ جو چیز جان بچانے کے بقدر جائز ہوگی اس سے مباح چیز کی طرح آسودگی بھی جائز ہوگی، اور اس لئے کہ ضرورت حرمت کو ختم کردیتی ہے، تو وہ مباح ہوجائے گا، اور ضرورت کی مقدار غذا کے نہ ملنے کی حالت سے اس کے ملنے کی

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/۱۸۵، المغنی ۸/۵۹۶ طبع الریاض، المہذب ۱/۲۵۰۔

(۲) المغنی ۸/۵۹۵، مغنی المحتاج ۴/۳۰۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۷۳۔

(۱) غمز عیون البصائر ۱/۲۷۷، مغنی المحتاج ۴/۳۰۷، الاشباہ للسیوطی رص ۸۴، المغنی ۸/۵۹۵، القرطبی ۲/۲۲۸، الدسوقی ۲/۱۱۵۔

(۲) حدیث جابر بن سمرہ: "أن رجلا نزل الحرة......" کی روایت ابوداؤد (۴/۱۶۶-۱۶۷) نے کی ہے۔

حالت تک ہے یہاں تک کہ اسے پائے [1]۔

ابن قدامہ نے کہا: اس کا احتمال ہے کہ جب ضرورت برابر قائم ہو اور جب اس کے ختم ہونے کی امید ہے تو دونوں کے مابین فرق کیا جائے، پس جب برابر قائم رہے جیسا کہ اس اعرابی کی حالت جس نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا اس کے لئے بھر پیٹ کھانا جائز ہوگا، کیونکہ اگر وہ جان بچانے پر اکتفا کرے گا تو اس کی ضرورت جلد ہی لوٹ آئے گی، اور آئندہ کی ضرورت کے خوف سے الگ ہونا اس کے لئے ممکن نہیں ہوگا، اور اس کے بدن کے کمزور ہونے کا سبب ہوگا، اور بسا اوقات اس کے ہلاک کر دینے کا سبب ہوگا، برخلاف اس صورت کے جبکہ وہ برابر قائم نہ رہے، کہ اس میں امید ہے کہ حلال کے ذریعہ اس کی ضرورت نہ رہے [2]۔

ب-ضرورت کی بنا پر غیر ماکول اللحم جانور کو ذبح کرنا:

ہر وہ جانور جو ماکول اللحم نہیں ہے، مضطر کے لئے ذبح یا بغیر ذبح کے اس کا قتل کرنا حلال ہوتا ہے تا کہ اسے کھا سکے۔

جصاص نے آیات ضرورت کی تفسیر کرتے ہوئے کہا ہے کہ: اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں ضرورت کا ذکر فرمایا ہے اور ان میں سے بعض صورتوں میں ضرورت کے پائے جانے پر بغیر شرط اور وصف کے اباحت کو مطلق رکھا ہے، اور یہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ" [3] (جب کہ (اللہ) نے تمہیں تفصیل بتادی ہے ان (جانوروں) کی جنہیں

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۵، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۵، ۵۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۷، المغنی ۸/ ۵۹۵۔
(۲) المغنی ۸/ ۵۹۵۔
(۳) سورۂ انعام/ ۱۱۹۔

اس نے تم پر حرام کیا ہے، سوا اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہو جاؤ) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے وقت اباحت ہوگی جس حال میں بھی ضرورت ہو [1]۔

ج- جانور کے علاوہ حرام چیز کو کھانا:

جانور کے علاوہ حرام چیز کو کھانے کی دو قسمیں ہیں:

اول: جو انسان کو ہلاک کرنے کے سبب سے حرام ہے، جیسے زہر، تو وہ ضرورت کی وجہ سے مباح نہیں ہوگا، کیونکہ اسے کھانا موت کو جلدی دعوت دینا ہے، اور خودکشی کرنا ہے، اور یہ کبیرہ گناہ ہے۔

دوم: جو اپنی ناپاکی کی وجہ سے حرام ہے، اور اس کی مثال فقہاء تریاق سے دیتے ہیں، جو شراب اور سانپوں کے گوشتوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

دیکھئے: "سم"۔

د- پیاس اور اچھو لگنے کی ضرورت کی بنا پر شراب پینا:

اگر اچھو لگ جائے اور لقمہ کو نگلنے کے لئے شراب کے علاوہ کوئی چیز نہ ملے تو مضطر کے لئے شراب پینا جائز ہے یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے۔

مالکیہ میں سے ابن عرفہ کی رائے یہ ہے کہ اچھو لگنے کی ضرورت حد کو ساقط کر دیتی ہے اور حرمت کو ختم نہیں کرتی ہے [2]۔

رہا پیاس کو دور کرنے کے لئے شراب کو پینا تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مقابل قول میں جس شخص کو پیاس کی وجہ سے

(۱) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۴۷ طبع المطبعۃ البہیہ، المجموع ۱/ ۴۳-۴۴۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۱۲، الدسوقی ۴/ ۳۵۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۸۹، کشاف القناع ۶/ ۱۱۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۸۔

اپنی جان کی ہلاکت کا خوف ہوتو اس کے لئے شراب پینا مباح ہوگا، جیسا کہ مضطر کے لئے مردار اور خنزیر کا کھانا مباح ہوتا ہے، اور حنفیہ نے پیاس کی ضرورت کی وجہ سے شراب پینے کے جواز میں یہ قید لگائی ہے کہ اگر شراب اس پیاس کو ختم کردے [1]۔

مالکیہ اور شافعیہ کا اصح قول کے مطابق پیاس کو دور کرنے کے لئے شراب پینا حرام ہے [2]۔

ھ- مضطر کے لئے انسان کا گوشت کھانا:

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مضطر کو زندہ معصوم الدم انسان کے علاوہ کچھ نہ ملے تو اس کے لئے اس کو قتل کرنا مباح نہیں ہوگا، اور نہ اس کے کسی عضو کو تلف کرنا، چاہے وہ مسلمان ہو یا کافر، کیونکہ وہ اسی کے مثل ہے، لہذا جائز نہیں ہوگا کہ اسے ہلاک کرکے اپنی جان بچائے [3]۔

اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے جبکہ کسی معصوم انسان کو مردہ ہونے کی حالت میں پائے تو بعض حنفیہ اور شافعیہ نے اصح اور مشہور قول میں اس کے کھانے کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ زندہ کی حرمت زیادہ ہے [4]۔

مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مضطر کے لئے آدمی کا کھانا جائز نہیں ہے، اگرچہ وہ مردہ ہو [5]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**کسر عظم المیت ککسرہ حیا**" [1] (مردہ انسان کی ہڈی کو توڑنا اس کے زندہ حالت میں توڑنے کی طرح ہے)۔

ماوردی نے کہا: اگر ہم مردار آدمی میں سے کھانے کی اجازت دیں گے تو بلا اختلاف سد رمق سے زیادہ کھانا جائز نہیں ہوگا، تاکہ دونوں (زندہ اور مردہ) حرمتوں کی حفاظت برقرار رہے، اور کہا: مضطر کے لئے اس کا پکانا اور بھونا درست نہیں ہوگا، بلکہ اسے کچا کھائے گا، کیونکہ اس سے ضرورت پوری ہوجائے گی، اور اس کے پکانے میں اس کی حرمت کو پامال کرنا ہے، لہذا اس پر اقدام جائز نہیں ہوگا، برخلاف دوسرے مردار کے کہ مضطر کے لئے اسے کچا اور پکا کر کھانا جائز ہے [2]۔

۱۱- محرمات کی ترتیب:

اگر مضطر مردار اور اس جیسی کھانے پینے کی ممنوع اشیاء پائے اور دوسرے کے کھانے یا پینے کی چیز کو پائے تو وہ ان دونوں میں سے کس کو لے گا؟۔

اکثر حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، سعید بن المسیب اور زید بن اسلم کا مذہب یہ ہے کہ مضطر کے لئے دوسرے کے کھانے کو استعمال کرنے کا حق نہیں ہوگا، بلکہ اسے صرف مردار کھانے کی اجازت ہوگی، کیونکہ مردار کی اباحت نص سے ثابت ہے، اور دوسرے کے مال کی اباحت اجتہاد سے ثابت ہے، اور نص زیادہ قوی ہے، اور اس لئے کہ حقوق

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۴۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۸۔
(۲) الدسوقی ۴/ ۳۵۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۸۹، تفسیر ابن العربی ۱/ ۵۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲، الام ۲/ ۲۵۳، حلیۃ العلماء ۳/ ۴۱۶۔
(۳) المغنی ۸/ ۶۰۱، المجموع ۹/ ۴۴۔
(۴) المجموع ۹/ ۴۴، المغنی ۸/ ۶۰۲۔
(۵) المجموع ۹/ ۴۴، تفسیر القرطبی ۲/ ۲۲۹، المغنی ۸/ ۶۰۲۔

(۱) حدیث: "کسر عظم المیت ککسرہ حیا......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۴۴) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابن قطان نے اسے حسن قرار دیا ہے جیسا کہ ابن حجر کی تلخیص ۳/ ۵۴ میں ہے۔
(۲) المجموع ۹/ ۴۴۔

اللہ درگذر پر مبنی ہیں اور آدمی کے حقوق بخل اور تنگی پر مبنی ہیں، اور اس لئے بھی کہ آدمی کے حق کا تاوان اس پر لازم ہوتا ہے، اور اللہ کے حق کا کوئی عوض نہیں ہوتا ہے [(۱)]۔

بعض حنفیہ اور شافعیہ نے ایک قول کے مطابق اور عبداللہ بن دینار نے کہا ہے: جو شخص دوسرے کا کھانا پائے تو اس کے لئے مردار مباح نہیں ہوگا، کیونکہ وہ حلال کھانے پر قادر ہے، لہذا اس کے لئے مردار کھانا جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اسے اس کا مالک دیدے [(۲)]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ دوسرے کے کھانے کو مردار پر مقدم کرنا مندوب ہے، بشرطے کہ کاٹنے، یا مارنے یا ایذاء کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ مردار مقدم ہوگا [(۳)]۔

اصبغ نے ابن القاسم سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ: مضطر خون تو پیئے گا اور شراب نہیں پیئے گا، اور مردار تو کھائے گا مگر گمشدہ اونٹوں کے قریب نہیں جائے گا، یہ ابن وہب کا قول ہے، پیشاب پیئے گا اور شراب نہیں پیئے گا، کیونکہ شراب میں حد لازم ہوتی ہے تو یہ زیادہ سخت ہے [(۴)]۔

اور مضطر اگر حالت احرام میں ہو اور مردار اور زندہ شکار پائے جسے کسی محرم نے شکار کیا ہو یا اس کے شکار پر معاونت کی ہو تو وہ مردار کو اس زندہ شکار پر مقدم کرے گا جسے کسی محرم نے شکار کیا ہو یا اس کے شکار پر اعانت کی ہو، یہی حنفیہ اور مالکیہ کا قول معتمد ہے، اور شافعیہ اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے [(۵)]۔

(۱) غمز عیون البصائر ۱/ ۲۸۸، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۹، المجموع ۹/ ۵۳، المغنی ۸/ ۶۰۰۔

(۲) غمز عیون البصائر ۱/ ۲۸۸ - ۲۸۹، المغنی ۸/ ۶۰۰، المجموع ۹/ ۵۳۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۱۱۶، القرطبی ۲/ ۲۲۹۔

(۴) القرطبی ۲/ ۲۸۸۔

(۵) غمز عیون البصائر ۱/ ۲۸۹، الدسوقی ۲/ ۱۱۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۹، المغنی ۸/ ۶۰۱۔

شافعیہ نے ایک قول میں اور بعض حنفیہ اور شعبی نے کہا ہے کہ: وہ شکار کو کھائے گا اور اس کا فدیہ ادا کرے گا، کیونکہ ضرورت اسے مباح کر دیتی ہے، اور اس پر قدرت کے ہوتے ہوئے مردار حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس سے بے نیاز ہے [(۱)]۔

۱۲- مردار وغیرہ کی حرمت کو دور کرنے میں ضرورت کا اثر:

اصول بزدوی کے شارح نے کہا: ضرورت کی حالت میں مردار وغیرہ کے کھانے کے حکم کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ کیا یہ مباح ہوجائے گا یا حرمت باقی رہے گی اور گناہ ختم ہوجائے گا؟۔

تو ان میں سے بعض کا مذہب یہ ہے کہ: وہ حلال نہیں ہوگا لیکن جان کو باقی رکھنے کے لئے کھانے کے بارے میں رخصت دی جائے گی، جیسا کہ اکراہ علی الکفر کی صورت میں ہے، اور یہی امام ابو یوسف سے ایک روایت اور امام شافعی کا ایک قول ہے۔

ہمارے اکثر اصحاب (حنفیہ) کا مذہب یہ ہے کہ اس حالت میں حرمت ختم ہوجاتی ہے [(۲)]۔

پھر انہوں نے اختلاف کے دو فائدے ذکر کئے ہیں:

اول: اگر وہ صبر کرے یہاں تک کہ مرجائے تو پہلے قول کے مطابق وہ گنہگار نہیں ہوگا، دوسرے قول کے مطابق گنہگار ہوگا۔

دوم: اگر وہ حرام نہ کھانے کی قسم کھائے پھر اسے ضرورت کی حالت میں کھالے تو پہلے قول کے مطابق وہ حانث ہوجائے گا اور دوسرے قول کے مطابق حانث نہیں ہوگا [(۳)]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۹، المغنی ۸/ ۶۰۱، غمز عیون البصائر ۱/ ۲۸۹۔

(۲) کشف الاسرار ۱/ ۶۴۲ طبع الصنائع ۱۳۰۷ھ۔

(۳) کشف الأسرار ۱/ ۶۶۲، سلم الاصول شرح نہایۃ السول ۱/ ۱۲۱ - ۱۲۲ طبع عالم الکتب۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''رخصۃ اور اصولی ضمیمہ''۔

۱۳-معصیت کے سفر میں مضطر کا مردار کو کھانا:

شافعیہ کا مذہب مختار اور حنابلہ و مالکیہ کا ایک قول یہ ہے: مضطر کے لئے معصیت کے سفر میں مردار کھانا جائز نہیں ہوگا، جیسے ڈاکو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ'' (لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہوجائے، اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں) امام مجاہد نے کہا ہے: وہ مسلمانوں پر بغاوت کرنے والا اور ان پر زیادتی کرنے والا نہ ہو، اور سعید بن جبیر نے کہا ہے: جب وہ ڈکیتی کے ارادہ سے نکلے گا تو اس کے لئے رخصت نہیں ہوگی، پس اگر توبہ کرلے اور معصیت سے الگ ہوجائے تو اس کے لئے کھانا حلال ہوگا[1]۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مشہور قول اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے: اپنے سفر میں گنہگار کو مردار کھانے کی رخصت حاصل ہوگی[2]۔

اپنے سفر میں گنہگار شخص کے لئے اباحت میں علماء کا اختلاف اور تفصیل ہے، سفر کی رخصتوں کو ''سفر'' میں ملاحظہ کیا جائے۔

۱۴-دوسری حالت: دوا علاج کے لئے چھونے اور دیکھنے پر اضطرار:

دوا علاج کی ضرورت کے پیش نظر شرمگاہ کا کھولنا اور اس کا دیکھنا

(۱) المغنی ۸/۵۹۷، احکام القرآن لابن العربی ۱/۵۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۸، شائع کردہ الدار العربیہ للکتاب۔

(۲) تفسیر الجصاص ۱/۱۴۷، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۸، تفسیر القرطبی ۲/۲۳۲، مغنی المحتاج ۱/۲۶۸۔

جائز ہوگا[1]۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: طبیب کے لئے اجنبی عورت کے بدن میں سے شرمگاہ وغیرہ کو دیکھنا مباح ہے، ضرورت جس کی داعی ہو، کیونکہ یہ حاجت کی جگہ ہے[2]۔

شربینی الخطیب نے کہا ہے: حاجت کے وقت فصد کھولوانے، پچھنا لگوانے، اور علاج کی غرض سے دیکھنا اور چھونا دونوں مباح ہیں، اگرچہ شرمگاہ میں ہو، اس لئے کہ اس کی حاجت ہے، کیونکہ اس وقت حرام قرار دینے میں تنگی ہے، پس مرد کے لئے عورت کا علاج کرنا اور اس کے برعکس جائز ہے، لیکن یہ کسی محرم یا شوہر یا کسی عورت کی موجودگی میں ہو[3]۔

ڈاکٹر کے لئے اجنبی عورت کے علاج کرنے کے جواز کی شرائط میں تفصیل ہے، جسے ''عورۃ'' میں ملاحظہ کیا جائے۔

۱۵-ناپاک اور حرام چیز کے ذریعہ علاج پر اضطرار:

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے: حرام اور ناپاک چیز سے دوا کرنا جائز نہیں ہے[4]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **''إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم''**[5]

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/۱۵۶، بدائع الصنائع ۵/۱۲۴، مغنی المحتاج ۳/۱۳۳، المغنی ۶/۵۵۸، کشاف القناع ۱/۲۶۵۔

(۲) المغنی ۶/۵۵۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۱۳۳۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۲/۴۴۱، الفروع ۲/۱۶۵، کشاف القناع ۶/۱۱۶، المجموع ۹/۵۰۔

(۵) حدیث: ''إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم'' کی روایت بخاری (۱۰/۷۸) نے تعلیقا کی ہے، اور اسے امام احمد بن حنبل ابن مسعود کے قول سے متصلاً ان پر موقوف ذکر کیا ہے، کتاب الاشربہ/۶۳ میں اور اسے ابن حجر نے الفتح ۱۰/۷۹ میں صحیح قرار دیا ہے۔

(اللہ نے تمہارے لئے حرام چیزوں میں شفاء نہیں رکھی ہے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ حرام چیز کے ذریعہ علاج کرنا جائز ہے، اگر اس کے ذریعہ شفاء کا حصول یقینی ہو، جیسے مخمصہ کی حالت میں مردار کھانا، اور پیاس اور لقمہ اٹکنے کے وقت شراب پینا، اور اس حرام کے ذریعہ علاج کرانے کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں، جس کے ذریعہ شفاء کا حصول یقینی نہ ہو[1]۔

حنفیہ کے نزدیک حرام چیز کے ذریعہ دوا کرنے کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ اس میں حصول شفاء کا یقین ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسری دوا موجود نہ ہو[2]۔

شافعیہ نے راجح مذہب کے مطابق شراب کے علاوہ دیگر ناپاک چیزوں سے دوا کرنے کو جائز قرار دیا ہے، اور اس میں نشہ آور چیز کے علاوہ تمام ناپاک اشیاء برابر ہیں[3]۔

حرام اور ناپاک چیزوں کے ذریعہ دوا کرنے کی شرائط کی تفصیل کے لئے اور تعجیل شفاء کی غرض سے اس کے ذریعہ دوا کرنے کے حکم کے لئے دیکھئے: ''تداوی''۔

۱۶-تیسری حالت: جان کو ہلاک کرنے اور ارتکاب فاحشہ پر اضطرار:

اکراہ کی تاثیر کے تحت قتل کرنا:

اس کے تحت دو صورتیں ہیں: پہلی صورت اپنی ذات کو قتل کرنے پر اضطرار، جیسا کہ گذرا، اور اس کی بحث جان کی طرف سے دفاع کے بیان میں آئے گی، اور دوسری صورت: کسی دوسرے کو قتل

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۶۱۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۱۱۳-۲۱۵۔
(۳) المجموع ۹/ ۵۰۔

کرنے پر اضطرار اور اس کا بیان حسب ذیل ہے:

علماء کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کسی شخص پر دوسرے شخص کو قتل کرنے کے لئے اکراہ کیا جائے تو اس کے لئے اس کے قتل پر اقدام کرنا جائز نہیں ہوگا، اور نہ کوڑے وغیرہ کے ذریعہ اس کی حرمت کو پامال کرنا جائز ہوگا، اور وہ اپنے اوپر آنے والی مصیبت پر صبر کرے گا، اور اس کے لئے حلال نہیں ہوگا کہ دوسرے شخص کو اپنے فدیہ میں دیدے، اور اللہ سے دنیا اور آخرت میں عافیت طلب کرے گا[1]۔

صاوی مالکی نے کہا ہے: اگر تم سے کوئی ظالم کہے کہ: اگر تم فلاں کو قتل نہیں کروگے یا اسے نہیں کاٹو گے تو میں تجھے قتل کردوں گا، تو یہ جائز نہیں ہوگا، اور اس شخص پر واجب ہوگا جسے یہ کہا گیا ہے کہ اپنے قتل پر راضی ہوجائے اور صبر کرے[2]۔

اکراہ کی تاثیر کے تحت قتل یا عضو کے کاٹنے کی صورت میں کس پر قصاص واجب ہوگا، اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: ''اکراہ اور قصاص''۔

دفاع کی ضرورت کے تحت قتل کرنا:

اگر کوئی حملہ آور کسی انسان پر حملہ کرے تو اس کے لئے دفاع کرنا جائز ہوگا، اس پر فقہاء کے مابین اتفاق ہے[3]، اور ان کا اختلاف صرف اس میں ہے کہ جس پر حملہ کیا جائے اس پر اپنی جان کی

(۱) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۱۸۳، تبیین الحقائق ۵/ ۱۸۶، مجمع الانہر ۲/ ۴۱۷، الشرح الصغیر ۲/ ۵۴۹، شرح الزرقانی ۴/ ۸۸، المغنی ۷/ ۶۴۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۵-۲۴۸۔
(۲) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۵۴۹۔
(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۹۲-۹۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۳، المغنی ۸/ ۳۲۹-۳۳۰، الانصاف ۱۰/ ۳۰۳، مطبعۃ السنۃ المحمدیہ، کشاف القناع ۶/ ۱۵۴، شائع کردہ عالم الکتب۔

طرف سے دفاع کرنا واجب ہے یا نہیں؟۔

حنفیہ اور مالکیہ کے اصح قول اور شافعیہ اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے: جس پر حملہ کیا جائے اس پر اپنی جان کی طرف سے دفاع واجب ہے، البتہ شافعیہ نے حملہ کرنے والے کے دفاع کے وجوب میں یہ قید لگائی ہے کہ حملہ آور کافر یا جانور ہو[1]۔

ایک قول کے مطابق مالکیہ کی رائے اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ جس پر حملہ کیا جائے اس پر حملہ آور کا دفاع واجب نہیں ہوگا[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صیال''۔

اکراہ کی تاثیر کے تحت زنا کرنا:

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے: اکراہ کی وجہ سے زنا کرنا مباح نہیں ہے، اور نہ مرد کو اس کی رخصت ہے اگر چہ اکراہ تام ہو، اور اگر کرے گا تو گنہگار ہوگا، اور اس کی تفصیل اصطلاح: ''اکراہ'' اور ''زنا'' میں ہے۔

۱۷-چوتھی حالت: دوسرے کا مال لینے اور اسے تلف کرنے پر اضطرار:

اگر انسان مضطر ہو جائے اور دوسرے کے کھانے کے علاوہ کچھ نہیں پائے تو وہ دیکھے گا، اگر اس کا مالک بھی اس پر مضطر ہو تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا، اور کسی کے لئے اس سے لینا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ وہ ضرورت میں برابر ہے، اور ملکیت میں منفرد ہے، تو وہ غیر ضرورت کی

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۵، مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۳۴/ ۲۴۲، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۴۸۷-۴۸۸، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۳، الإنصاف ۱۰/ ۳۰۴۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۳، الانصاف ۱۰/ ۳۰۴۔

حالت کے مشابہ ہوگا، اور اگر اسے اس سے لے لے پھر وہ مر جائے تو اس پر اس کا ضمان لازم ہوگا، کیونکہ اسے ناحق قتل کیا ہے، اور اگر اس کا مالک اس پر مضطر نہ ہو تو اس پر مضطر کے لئے اس کا خرچ کرنا لازم ہوگا، کیونکہ اس سے ایک معصوم انسان کی جان کو زندہ رکھنا متعلق ہے لہذا یہ اس پر لازم ہوگا، جیسا کہ اس پر اپنے منافع کو خرچ کرنا اور اسے ڈوبنے اور جلنے سے نجات دینا لازم ہوگا، کیونکہ اس کے خرچ کرنے سے رکنا مضطر کے قتل پر اعانت ہے[1]، اور نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے:

"من أعان على قتل مؤمن بشطر كلمة لقي الله عزوجل مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله"[2] (جو شخص کسی مؤمن کے قتل پر کلمہ کے جزء سے اعانت کرے گا تو وہ اللہ عزوجل سے اس حال میں ملے گا کہ اس کی آنکھوں کے مابین لکھا ہوا ہوگا، اللہ کی رحمت سے مایوس ہے)۔

اگر وہ مضطر کے لئے خرچ نہیں کرے تو مضطر کو اس کے لینے کی اجازت ہوگی، کیونکہ وہ اس کا مستحق ہے، اس کا مالک نہیں ہے تو اس کے لئے اس کا لینا جائز ہوگا اپنے مال کے علاوہ کی طرح، اور اگر اس سلسلہ میں قتال کی حاجت پڑے تو اس پر اسے قتال کرنے کا حق ہوگا، پھر اگر مضطر قتل کر دیا جائے تو وہ شہید ہوگا، اور اس کے قاتل پر ضمان ہوگا، اور اگر اس کے لینے میں اس کے مالک کا قتل ہو جائے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا، کیونکہ وہ اس سے قتال کرنے میں ظالم ہے تو وہ حملہ آور کے مشابہ ہوگا، البتہ اگر خرید کر یا اسے راضی کر کے اس کا لینا ممکن ہو تو اس سے قتال کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس

(۱) المہذب ۱/ ۲۵۰، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۸، تفسیر الجصاص ۱/ ۱۵۳، القواعد لابن رجب رص ۲۲۸، الدسوقی ۴/ ۲۴۲، المغنی ۶/ ۶۰۲۔

(۲) حدیث: "من أعان على قتل مؤمن......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۷۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۲/ ۸۳) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

کے بغیر اس تک پہنچنا ممکن ہے[1]۔

دوسرے کے حق کے ابطال کے بارے میں اضطرار کے اثر کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف اور تفصیل ہے جسے ''اتلاف اور ضمان'' میں ملاحظہ کیا جائے۔

کشتی کو بچانے کی ضرورت کے تحت دوسرے کے مال کو تلف کرنا:

اگر کشتی ڈوبنے کے قریب ہوجائے تو اس کے کچھ سامانوں کو دریا میں ڈال دینا جائز ہوگا اور ڈالنا واجب ہوگا، کشتی میں سوار افراد کے نجات کی امید کے پیش نظر اگر ہلاکت کا اندیشہ ہو، اور جاندار کو بچانے کی خاطر ایسے مال کو ڈالنا واجب ہوگا جس میں جان نہ ہو، اور جانور کو ڈالنا جائز نہیں ہوگا جبکہ جانور کے بغیر کشتی کو ڈوبنے سے بچانا ممکن ہو، اگر انسانوں کو بچانے کے لئے جانوروں کو ڈالنے کی ضرورت پڑے گی تو انہیں ڈال دیا جائے گا، اور اس سلسلہ میں غلام آزاد کی طرح ہیں، اور کسی بھی حال میں انسان کو پھینکنے کی کوئی سبیل نہیں ہے، چاہے وہ مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا کافر[2]۔

اکراہ کی تاثیر کے تحت دوسرے کا مال تلف کرنا:

اگر کسی شخص پر کسی مسلمان کے مال کو تلف کرنے کے لئے ایسے امر کے ذریعہ اکراہ کیا جائے، جس سے وہ اپنی جان یا اپنے کسی عضو پر

(۱) المغنی ۸/ ۶۰۲، المبسوط ۲۴/ ۷۳، الفروق للقرافی ۱/ ۱۹۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۳۸، مطالب اولی النہی ۴/ ۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷، ابن عابدین ۵/ ۱۷۲۔

خطرہ محسوس کرے تو اس کے لئے یہ کرنے کی گنجائش ہوگی[1]۔

فقہاء کا اس شخص کے بارے میں جس پر اس حالت میں ضمان واجب ہوگا اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: ''اکراہ اور ضمان''۔

۱۸- پانچویں حالت: باطل قول پر اضطرار:

اکراہ کی تاثیر کے تحت کلمۂ کفر کہنا:

اگر کسی شخص پر کفر کے بارے میں اکراہ کیا جائے یہاں تک کہ اسے اپنی ذات پر قتل کا خوف ہو تو اگر وہ کفر کرے اور اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، اور اس کی بیوی پر طلاق واقع نہیں ہوگی، اور نہ اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا، اور اگر وہ صبر کرے یہاں تک کہ قتل کردیا جائے تو شہید قرار پائے گا[2] اور تفصیل کے لئے دیکھئے: ''رخصۃ''، فقرہ/ ۱۳ اور ''اکراہ''، فقرہ/ ۲۴۔

جھوٹ بولنے پر اضطرار:

چند امور میں جھوٹ بولنا جائز ہے، حدیث سے ثابت ہے، چنانچہ ام کلثوم بنت عقبہ بن ابی معیط کی حدیث میں ہے: "**أنها سمعت رسول الله ﷺ وهو يقول: ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس ويقول خيراً وينمي خيراً**"[3] (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے: وہ شخص جھوٹا نہیں ہے جو لوگوں کے مابین صلح کراتا ہے، اور اچھی بات کہتا ہے اور اچھی بات

(۱) مجمع الضمانات رص ۲۰۵، القواعد لابن رجب رص ۲۸۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۷۲، کشاف القناع ۶/ ۱۸۵، الاقناع ۴/ ۳۰۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۰-۳۴۱۔

(۳) حدیث ام کلثوم: "ليس الكذب الذى يصلح بين الناس......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۱۱) نے کی ہے۔

منسوب کرتا ہے)۔

اس حدیث کے ایک راوی ابن شہاب کہتے ہیں کہ میں نے نہیں سنا ہے کہ لوگ آپس میں جس چیز کو جھوٹ کہتے ہیں اس میں سے کسی چیز میں رخصت دی گئی ہو مگر تین چیزوں میں جنگ، لوگوں کے مابین صلح کرانا، اور شوہر کا اپنی بیوی اور بیوی کا اپنے شوہر سے بات کرنا)۔

عزبن عبدالسلام کہتے ہیں کہ: تحقیق یہ ہے کہ جھوٹ کی اجازت ہوجاتی ہے اور اس میں جو مصلحت ہوتی ہے اموال، ابضاع اور جان کی حفاظت کے واجب ہونے کے سلسلے میں اس مصلحت کا جو درجہ ہوتا ہے اس کے مطابق اس پر ثواب دیا جاتا ہے[1]۔

تقیہ پر اضطرار:

اضطرار کی صورت میں بغیر کسی حق کے نفس کو ہلاکت سے بچانے کے لئے تقیہ جائز ہے۔

سرخسی نے کہا ہے: تقیہ کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اسے فرض کے چھوڑنے میں اپنی جان کی ہلاکت کے خوف کی صورت میں رخصت دی جائے گی[2]۔

اور تقیہ کے ذریعہ عمل کی مشروعیت کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''تقیۃ''، فقرہ/ ۵''۔

۱۹-ضرورت کے احکام کو منضبط کرنے والے فقہی قواعد:

فقہاء نے ضرورت کے احکام کو منضبط کرنے ان کے عام نشانات کو واضح کرنے اور ان کے آثار کو منظم کرنے کے لئے چند فقہی قواعد وضع کئے ہیں، جن میں سے اہم قواعد یہ ہیں:

المشقة تجلب التيسير[1] (مشقت آسانی کو پیدا کرتی ہے)۔

اس قاعدہ کی اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ''[2] (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ''[3] (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)، اور اس قاعدہ پر تمام شرعی رخصتوں اور اس کی تخفیفات کی تخریج ہوتی ہے۔

علاوہ ازیں اس قاعدہ سے وہ چیز خارج ہے جس پر نص ہو، اگرچہ اس میں مشقت اور عموم بلوی ہو[4]، ابن نجیم نے کہا ہے: مشقت اور حرج ایسی جگہ معتبر ہیں جہاں کوئی نص نہ ہو، اور اگر اس کے خلاف نص ہو تو معتبر نہیں ہیں[5]۔

ان اسباب کے احکام کی تفصیل اور تخفیف کے بارے میں موثر مشقت کے ضابطے کے لئے دیکھئے: ''تیسیر''، فقرہ/ ۳۲-۴۱۔

جب معاملہ تنگ ہوجاتا ہے تو اس میں کشادگی پیدا ہوجاتی ہے:

یہ قاعدہ اپنے ماقبل کے قاعدہ سے نکالا ہوا ہے، اور انجام کے اعتبار سے دونوں میں قربت ہے، اور اس کا معنی یہ ہے: اگر کسی معاملہ

---

(۱) قواعد الاحکام للعز بن عبدالسلام (۱/ ۹۶-۹۷ طبع دار الکتب العلمیہ)۔
(۲) المبسوط ۲۴/ ۴۷، تفسیر القرطبی ۴/ ۵۷۔

---

(۱) غمز عیون البصائر ۱/ ۲۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الاشباہ للسیوطی رص ۷۶-۸۰۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔
(۳) سورۂ حج/ ۷۸۔
(۴) شرح المجلہ للأتاسی ۱/ ۵۰۔
(۵) غمز عیون البصائر ۱/ ۲۷۱۔

میں مشقت ظاہر ہوتو اس میں رخصت دی جاتی ہے، اور وسعت کر دی جاتی ہے، اور اس قاعدہ کی جزئیات میں سے چند یہ ہیں:

الف- حمام اور ان مقامات میں جہاں مرد حضرات نہیں جاتے ہیں، ان میں حقوق کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے عورتوں اور بچوں کی گواہی۔

ب- لڑکے اور اس کے نسب کی حفاظت کے لئے پیدائش کے سلسلہ میں دایہ کی گواہی قبول کرنا۔

ج- متوفی عنہا زوجہا (وہ عورت جس کا شوہر وفات پا جائے) کے لئے اپنی عدت کے دوران اپنے گھر سے نکلنے کی اباحت بشرطیکہ وہ کمانے پر مضطر ہو[1]۔

ضرورت ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہے:

اصولی قاعدہ ہے جو نص سے ماخوذ ہے، اور وہ نص اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ"[2] (سوا اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہو جاؤ)، اضطرار شدید حاجت ہے، اور محظور وہ ہے جس کے کرنے سے ممانعت کی جائے، یعنی جو چیز شرعاً ممنوع ہوتی ہے وہ ضرورت کے وقت مباح ہو جاتی ہے[3]۔

یہ قاعدہ دراصل الضرر ویزال کے قاعدہ سے متعلق ہے اس کی جزئیات میں سے مخمصہ کے وقت مردار کے کھانے کا جائز ہونا ہے وغیرہ۔

ضرورت بقدر ضرورت ہوتی ہے:

اس قاعدہ کا معنی یہ ہے: جس کام کا کرنا یا چھوڑنا ضرورت کی

(۱) شرح المجلہ للأتاسی ۱/ ۵۱، غمز عیون البصائر ۱/ ۲۷۳۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۱۹۔

(۳) غمز عیون البصائر ۱/ ۲۷۵-۲۷۶، الاشباہ للسیوطی۔

بنا پر جائز ہوتا ہے وہ بقدر ضرورت ہی جائز ہوتا ہے، اور اس سے تجاوز نہیں کیا جا سکتا ہے[1]۔

اس کی جزئیات میں سے یہ ہے: اگر جنگ کی حالت میں کفار مسلمانوں کے بچوں کو ڈھال بنالیں تو ان پر جہاد کی فرضیت کو ادا کرنے کی ضرورت کے پیش نظر تیر چلانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوگا، لیکن (مجاہدین) کفار کا قصد کریں گے نہ کہ بچوں کا، اور دیت اور کفارہ کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: "دیات" اور "کفارات"۔

جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز ہو وہ اس کے ختم ہونے سے باطل ہو جائے گی:

یہ قاعدہ سابقہ قاعدہ کو مکمل کرتا ہے، پس سابقہ قاعدہ پر ضرورت کی موجودگی کے دوران عمل کیا جائے گا، اور یہ قاعدہ اس صورت کو ظاہر کرتا ہے جس کا کرنا ضرورت کی حالت کے زائل ہو جانے کے بعد واجب ہوتا ہے، اور اس کا معنی یہ ہے کہ وہ چیز جس کا کرنا کسی عذر کے سبب سے یا کسی پیش آنے والے عارض کی وجہ سے جائز ہو تو اس کی مشروعیت عذر کی حالت کے زائل ہونے کے بعد ختم ہو جائے گی، کیونکہ اس کا جواز جب عذر کے سبب سے تھا تو وہ اصل متعذر کا بدل ہے، تو جب عذر ختم ہو جائے گا تو اصل پر عمل کرنا ممکن ہو جائے گا، پھر اگر بدل پر بھی عمل جائز ہو تو بدل اور اصل کو جمع کرنا لازم آئے گا، لہذا جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ اس علت کی بنا پر حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا جائز نہیں ہے[2]۔

(۱) شرح المجلہ للأتاسی ۱/ ۵۶، الاشباہ للسیوطی/ ص ۸۴۔

(۲) شرح المجلۃ للأتاسی ۱/ ۵۹-۶۰۔

اضطرار دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا ہے:

اضطرار اگرچہ بعض مقامات میں حرمت سے اباحت کی طرف حکم کی تبدیلی کا تقاضا کرتا ہے، جیسے مردار کا کھانا اور بعض مقامات میں حرمت کے باقی رہنے کے ساتھ اس کے کرنے کی رخصت کا تقاضا کرتا ہے، جیسے کلمۂ کفر، مگر یہ کسی بھی حال میں دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا ہے، ورنہ یہ ضرر کو ضرر کے ذریعہ زائل کرنے کے قبیل سے ہوگا، اور یہ جائز نہیں ہے۔

اس قاعدہ سے یہ جزئیہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی انسان بھوک کے سبب سے مضطر ہوجائے اور وہ دوسرے کا کھانا کھالے تو وہ ذوات القیم میں اس کی قیمت کا اور مثلی اشیاء میں اس کے مثل کا ضامن ہوگا[۱] اور تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اتلاف اور ضمان''۔

(۱) شرح المجلہ للأتاسی ۱/۶۷-۷۷، الفروق للقرافی ۱/۱۹۶، القواعد لابن رجب الحنبلی رص ۲۸۶۔

ضروریات

تعریف:

۱- ضروریات: ضروری کی جمع ہے، اور ضروریات علماء اصول کے نزدیک وہ امور کہلاتی ہیں جو دینی اور دنیوی مصلحتوں کے قیام کے لئے ضروری ہیں، بایں طور کہ اگر وہ مفقود ہوجائیں تو دنیا کی مصلحتیں درست نہیں رہیں، بلکہ وہ فاسد اور تباہ ہوجائیں اور زندگی ختم ہوجائے، اور آخرت میں نجات اور نعمتیں فوت ہوجائیں، اور بڑے نقصان کا سامنا کرنا پڑے[۱] اور یہ امور دین، جان، عقل، نسب اور مال کی حفاظت ہے، اور ضروریات کے مابین یہ ترتیب اعلیٰ سے ادنی کی طرف ہے، اسی ترتیب پر ''مسلم الثبوت'' اور اس کی شرح میں عمل کیا گیا ہے[۲]، اور اسی پر امام غزالی نے ''المستصفی'' میں عمل کیا ہے، نسل کے لفظ کو نسب کے لفظ کے ساتھ بدل کر[۳]۔

شاطبی نے اسے دوسری ترتیب کے ساتھ مرتب کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: ضروریات کا مجموعہ پانچ ہیں، اور وہ یہ ہیں: دین، جان، نسل، مال اور عقل کی حفاظت کرنا ہے، تو انہوں نے عقل کو نسل اور مال سے مؤخر کیا ہے[۴]۔

(۱) الموافقات ۲/۸۔
(۲) فواتح الرحموت ۲/۲۶۲۔
(۳) المستصفی ۱/۲۸۶۔
(۴) الموافقات ۲/۱۰۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حاجیات:

۲- حاجی لغت میں: حاجت کے معنی سے ماخوذ ہے، اور اس کا معنی احتیاج ہے، اس کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے، جس کی ضرورت پڑے [۱]۔

یہ علماء اصول کے نزدیک وہ چیز ہے جس کی ضرورت توسع حاصل کرنے اور اس تنگی کو دور کرنے کے اعتبار سے پیش آتی ہے، جو بسا اوقات حرج اور مشقت کا سبب ہوتی ہے، جو مطلوب کے فوت ہونے سے لاحق ہوتے ہیں، اور اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو فی الجملہ مکلّف لوگوں پر حرج اور مشقت داخل ہوگی، لیکن یہ فساد عادی کے درجہ کو نہیں پہنچتا ہے، جو مصالح عامہ میں متوقع ہوتا ہے [۲]۔

ضروریات وحاجیات کے مابین فرق یہ ہے کہ یہ ضروریات کے بعد دوسرے درجہ میں آتی ہے، پس یہ ضرورت کی حد کو نہیں پہنچتی ہے۔

ب-تحسینیات:

۳-تحسینیات لغت میں حسن کے مادہ سے ماخوذ ہے، اور حسن لغۃً جمال (خوبصورتی) کو کہتے ہیں، یا یہ قباحت کی ضد ہے، اور تحسین تزئین کو کہتے ہیں [۳]۔

علماء اصول کی اصطلاح میں: یہ اچھی عادات کو اختیار کرنا ہے جو مناسب ہوں، اور گندے احوال سے اجتناب کرنا ہے جسے عقل راجح ناپسند کرتی ہے، اور مکارم اخلاق کی قسم میں دونوں جمع ہوتی ہیں [۱]۔

یا یہ وہ چیز ہے جس کی طرف نہ تو ضرورت داعی ہوتی ہے اور نہ حاجت، لیکن یہ تحسین اور سہولت کی جگہ پر واقع ہوتی ہے، اور عادات اور معاملات میں بہتر طریقوں کی رعایت کی جاتی ہے [۲]۔

اس اعتبار سے تحسینیات حاجیات کا سب سے کم درجہ ہے تو یہ ضروریات اور حاجیات کے بعد تیسرے مرتبہ میں ہے۔

ج-مصالح مرسلہ:

۴-لغت میں: "صلح الشئ صلوحاً وصلاحاً"، فاسد ہونے کے برخلاف ہے، اور "في الامر مصلحة" یعنی معاملہ میں خیر ہے، اور جمع مصالح ہے [۳]، اور علماء کے نزدیک مصالح مرسلہ وہ ہے جس کے لئے شارع کی طرف سے کوئی اصل شاہد نہ ہو، تو اعتبار کے سلسلہ میں اور نہ لغو قرار دینے کے سلسلہ میں [۴] تو یہ ضروریات سے زیادہ عام ہے، کیونکہ اس میں ضروریات حاجیات اور تحسینیات سب داخل ہیں۔

اجمالی احکام:

الف-ضروریات کی حفاظت کرنا:

۵-ضروریات ان امور میں سے ہے جن کی حفاظت کرنا شارع کا مقصود ہے، کیونکہ یہ دینی اور دنیوی مصلحتوں کے قیام کے لئے ضروری ہیں۔

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس والکلیات للکفوی مادہ: "حوج"۔
(۲) الموافقات ۲/۱۰۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۱) الموافقات ۲/۱۱۔
(۲) المستصفی ۱/۲۸۶-۲۹۰، الاحکام للآمدی (۳/۴۹ طبع صبیح)۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) جمع الجوامع ۲/۲۸۴، ارشاد الفحول/۲۱۸۔

شاطبی نے کہا ہے: اس کی حفاظت دو چیزوں سے ہوگی:

اول: جو ان کے ارکان کو قائم کرے، اور اس کے قواعد کو ثابت کرے اور یہ جانب وجود میں ان کی رعایت کرنے کا نام ہے۔

دوم: جو ان سے اس خلل کو دور کرے جو واقع ہو یا اس میں متوقع ہو، اور یہ اس کے جانب عدم میں ان کی رعایت کرنے کا نام ہے۔

اصل عبادات کا تعلق دین کی حفاظت سے وجود کے اعتبار سے ہے، جیسے ایمان، شہادتین کا تلفظ، نماز، زکاۃ، روزہ حج وغیرہ۔

عادات کا تعلق بھی جان اور عقل کی حفاظت سے جانب وجود کے اعتبار سے ہے، جیسے ماکولات، مشروبات، ملبوسات اور مسکونات اور مکانات وغیرہ کا استعمال کرنا۔

معاملات کا تعلق بھی نسل اور مال سے حفاظت جانب وجود کے اعتبار سے ہے اور جان اور عقل سے بھی ہے، لیکن عادات کے واسطہ سے ہے۔

جنایات کا تعلق سب کی حفاظت سے جانب عدم کے اعتبار سے ہے۔

عبادات اور عادات کی مثالیں گذر چکی ہیں، اور معاملات جن کا تعلق انسان کی مصلحت سے دوسرے کی مصلحت کے ساتھ ہو، جیسے عوض یا بغیر عوض کے ملکیتوں کا منتقل ہونا، اشیاء کی ذات یا منافع یا ابضاع پر عقد کے ذریعہ۔

جنایات وہ ہیں جو گذشتہ اشیاء کو باطل کرتی ہیں تو ان میں وہ چیزیں مشروع ہوئیں جو ابطال کو ختم کرسکیں، اور ان مصالح کی تلافی ہوسکے، جیسے جان کے لئے قصاص اور دیت، عقل اور نسل کے لئے حد اور مال کے لئے ہاتھ کاٹنا اور ضامن قرار دینا[١]۔

(١) الموافقات ٢/٨-١٠، المستصفی ١/٢٨٦-٢٨٧، فواتح الرحموت ٢/٢٦٢۔

ب-ضروریات کا درجہ:

٦-ضروریات مصلحت کے مراتب کا سب سے قوی درجہ ہے، چنانچہ غزالی نے مصلحت کو اس کی قوت ذاتی کے لحاظ سے تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

الف-ضروریات کا درجہ۔

ب-حاجیات کا درجہ۔

ج-تحسینیات کا درجہ۔

پھر انہوں نے کہا ہے: مصلحت سے مقصود شرع کے مقصود کی حفاظت کرنا ہے، اور مخلوق کے بارے میں شرع کے مقصود پانچ ہیں، اور وہ یہ ہیں کہ ان پر ان کے دین، ان کی جان، ان کی عقل، ان کی نسل اور ان کے مال کی حفاظت کی جائے۔

ان پانچوں اصول کی حفاظت ضروریات کے درجہ میں واقع ہے، تو یہ مصالح میں سب سے قوی درجہ ہے، اور درجہ میں ضروریات کے بعد حاجیات پھر تحسینیات ہیں[١]۔

ج-ضروریات سے استدلال کرنا:

٧-ضروریات مصلحت کا سب سے قوی درجہ ہے، اور اس سے استدلال کرنے میں علماء اصول کے مابین اختلاف ہے۔

چنانچہ امام غزالی نے کہا ہے: جائز ہے کہ اس کی طرف کسی مجتہد کا اجتہاد مفضی ہو، اگر چہ اس کے لئے کوئی اصل معین شاہد نہ ہو، اور اس کی مثال یہ ہے: کفار اگر مسلمان قیدیوں کی ایک جماعت کو ڈھال بنائیں تو اگر ہم ان سے رک جائیں تو وہ ہمیں ماریں گے اور دارالاسلام پر غالب آجائیں گے، اور تمام مسلمان کو قتل کردیں گے

(١) المستصفی ١/٢٨٦، فواتح الرحموت ٢/٢٦٢۔

اور اگر ہم ڈھال پر تیر پھینکیں تو ایک معصوم مسلمان کو قتل کردیں گے، جس نے کوئی گناہ نہیں کیا، شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے، اور اگر ہم رک جائیں تو ہم کفار کو تمام مسلمانوں پر مسلط کردیں گے تو وہ انہیں قتل کریں گے، پھر قیدیوں کو بھی قتل کردیں گے۔

لیکن غزالی نے اس کا تین شرطوں کے ساتھ اعتبار کیا ہے، انہوں نے کہا ہے: اس کا اعتبار تین اوصاف کے اعتبار سے ہوگا، یہ کہ ضروری قطعی کلی ہو[1]۔

یہ امام مالک کے نزدیک حجت ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی مصلحتوں کی تحصیل کے لئے ہی رسولوں کو مبعوث فرمایا استقراء پر عمل کرتے ہوئے، پس جب ہم کوئی مصلحت پائیں گے تو غلبۂ ظن ہوگا کہ یہ شرع کا مطلوب ہے[2]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ملاحظہ کی جائے۔

د-ضروریات اپنے ماسوا مقاصد کے لئے اصل ہے:

۸- مقاصد ضروریہ شریعت میں حاجیت اور تحسینیت کے لئے اصل ہے، اگر فرض کرلیا جائے کہ مطلقاً ضروریات نہیں ہے تو حاجت اور تحسین بھی مطلقاً نہیں ہوگی، اور حاجت اور تحسین کے نہ ہونے سے مطلقاً ضرورت کا نہ ہونا لازم نہیں ہے، اس کے باوجود کبھی کبھی حاجت کے نہ ہونے سے ضروری کا نہ ہونا کسی طرح سے لازم آتا ہے، پس حاجت ضرورت کو پیدا کرتی ہے اور ضرورت ہی مطلوب ہے، اس لئے کہ وہی اصل ہے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ دین اور دنیا کے مصالح پانچ معروف امور کی محافظت پر مبنی ہیں، پس جب اس دنیوی وجود کے قیام کا

(۱) المستصفی ۱/۲۹۴-۲۹۶، الذخیرہ ۱۴۲۔
(۲) الذخیرہ ۱۴۲، ہامش الفروق ۴/۰۷۔

اعتبار کیا گیا جو اس پر مبنی ہے، یہاں تک کہ اگر وہ برقرار نہ رہے تو دنیا کا وجود باقی نہیں رہے گا، (یعنی جو مکلفین اور تکلیف کے ساتھ خاص ہے)۔

اسی طرح اس کے بغیر اخروی امور قائم نہیں رہ سکتے، لہٰذا اگر دین نہ ہو تو اس پر وہ جزا مرتب نہیں ہوگی جس کی امید کی جاتی ہے، اور اگر مکلّف نہ رہے تو دیندار شخص بھی نہیں رہے گا، اور اگر عقل نہ رہے تو دین ختم ہوجائے اور اگر نسل نہ رہے تو عادۃً انسان باقی نہیں رہے گا، اور اگر مال نہ رہے تو زندگی باقی نہیں رہے گی تو اگر وہ ختم ہوجائے تو زندگی باقی نہیں رہے گی، اور یہ تمام معلوم ہے، اس میں وہ شخص شک نہیں کرسکتا ہے جسے دنیا کے احوال کی ترتیب معلوم ہو اور یہ کہ دنیا آخرت کے لئے توشہ ہے[1]۔

ھ-ضروری میں خلل واقع ہونے سے حاجی اور تحسینی میں خلل لازم آتا ہے:

۹- جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ضروری حاجی اور تحسینی کی اصل ہے، اور یہ کہ یہ دونوں اس اعتبار سے کہ اس کے اوصاف میں سے دو وصف یا اس کی جزئیات میں سے دو جزئی ہیں یہ دونوں اس پر مبنی ہیں، تو اس میں خلل واقع ہونے سے ان دونوں میں خلل لازم ہوگا، کیونکہ جب اصل میں خلل واقع ہوگا تو بدرجہ اولی فرع میں خلل واقع ہوگا۔

تو جب ہم شریعت کی طرف سے اصل بیع کا ختم ہونا فرض کرلیں تو جہالت اور دھوکہ کا اعتبار نہیں ہوگا، اور اگر اصل قصاص ختم ہوجائے تو اس میں مماثلت کا اعتبار نہیں ہوگا اور اسی طرح[2]۔

(۱) الموافقات ۲/۱۶-۱۷۔
(۲) الموافقات ۲/۱۷۔

موضوع کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ملاحظہ کی جائے۔

ضفدع

دیکھئے: "أطعمۃ"۔

ضفائر

دیکھئے: "شعر" اور "غسل"۔

ضلع

تعریف:

۱- ضلع (لام کے فتح اور اس کے سکون کے ساتھ) دو لغت ہیں، پسلی کی ٹیڑھی ہڈی کے معنی میں ہے، اور یہ مؤنث ہے، اور اس کی جمع أضلع، أضالع، اضلاع اور ضلوع آتی ہے اور یہ دونوں پہلوؤں کی ہڈیاں ہیں [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ضلع سے متعلق احکام:

پسلی کی ہڈی پر جنایت کرنا:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ہڈیوں کے توڑنے میں قصاص نہیں ہے (جس میں پسلی بھی داخل ہے)، اس لئے کہ نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"لا قصاص فی العظم"** [۲] (ہڈی میں قصاص نہیں ہے)، اور اس لئے بھی کہ مماثلت کا وثوق نہیں ہے، کیونکہ

(۱) لسان العرب، متن اللغۃ، المصباح المنیر مادہ: "ضلع"۔

(۲) حدیث: "**لا قصاص فی العظم**" کو زیلعی نے نصب الرایہ (۳۵۰/۴) میں نقل کیا ہے، اور کہا ہے: غریب ہے یعنی اس کی کوئی اصل نہیں ہے، جیسا کہ اس کو انہوں نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے، پھر لکھا ہے کہ ابن ابی شیبہ نے حضرت عمر بن الخطاب سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا ہم ہڈیوں سے قصاص نہیں لیتے ہیں، اور ابن عباس سے منقول ہے: ہڈیوں میں قصاص نہیں ہے۔

اس کی جگہ کاعلم نہیں ہے تو اس میں زیادتی کا اندیشہ ہوگا[۱]۔

دیکھئے: ''جنایۃ علی مادون النفس''، فقرہ ۱/۳۱۔

پھر فقہاء نے پسلی کی ہڈی کے توڑنے کے تاوان میں اختلاف کیا ہے۔

پس حنفیہ، مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا صحیح قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے: پسلی کی ہڈی کو توڑنے میں کوئی چیز متعین نہیں ہے، اور اس میں عادل کا فیصلہ واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ سر اور چہرہ کے علاوہ کی ہڈی کا توڑنا ہے، لہذا اس میں مقررہ تاوان واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ پنڈلی کی ہڈی کو توڑنے میں ہے[۲]۔

امام مالک نے پسلی کی ہڈی کو توڑنے میں عادل کا فیصلہ کے واجب ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ ٹیڑھا پن کے ساتھ جڑ گئی ہو[۳]، اور اگر ٹیڑھا ہوئے بغیر درست ہوجائے تو اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا[۴]۔

حنابلہ کا راجح مذہب اور شافعیہ کا ایک قول اور یہی ان کے نزدیک قول قدیم ہے، جیسا کہ سیوطی نے کہا ہے کہ پسلی کی ہڈی توڑنے میں ایک اونٹ واجب ہوگا[۵]، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کے مولی اسلم نے ان سے روایت کی ہے: "أنه قضى في الترقوة بجمل وفي الضلع بجمل"[۱] (انہوں نے ہنسلی کی ہڈی میں ایک اونٹ کا اور پسلی کی ہڈی میں ایک اونٹ کا فیصلہ کیا)۔

عادل کے فیصلہ کی مقدار کی کیفیت اور اس کی شرائط کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''حکومۃ عدل و جنایۃ علی مادون النفس''۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۵۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۸۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۳، الدسوقی ۴/ ۲۵۳۔

(۲) الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۳۹۴، المدونہ ۶/ ۳۲۲، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۱، المہذب ۲/ ۲۰۸-۲۰۹، الانصاف (۱۰/ ۱۱۴ شائع کردہ داراحیاء التراث العربی)، الافصاح لابن ہبیرہ (۲/ ۲۰۷، شائع کردہ المؤسسۃ السعیدیہ بالریاض)۔

(۳) لسان العرب مادہ: ''عثل''۔

(۴) المدونہ ۶/ ۳۲۲ طبع السعادہ۔

(۵) المہذب ۲/ ۲۰۸-۲۰۹۔

(۱) أثر اسلم: "أن عمر قضى في الترقوة بجمل......" کی روایت عبدالرزاق نے مصنف (۹/ ۳۶۲-۳۶۷) میں کی ہے۔

ضمار

تعریف:

۱-کلمہ ضمار کا اطلاق عرب کی لغت میں ہر اس چیز پر کیا جاتا ہے، جس کے ملنے کی امید نہ ہو[۱]، جوہری نے کہا ہے: ضمار اس دین اور وعدہ کو کہتے ہیں جس کے ملنے کی امید نہ ہو، اور ہر وہ چیز جس کے ملنے کی امید نہ ہو[۲]۔

اسی طرح لغت میں ضمار کا اطلاق خلاف عیان اور ادھار پر بھی کیا جاتا ہے[۳]، اور ایک قول یہ ہے کہ اصل ضمار وہ ہے جس کو اس کے مالک سے ناحق ظلماً روک دیا جائے[۴]۔

مطرزی نے نقل کیا ہے: اس کی اصل اضمار سے ہے جس کا معنی چھپنا اور پوشیدہ ہونا ہے، اور اسی سے ہے: "أضمر في قلبه شيئا"[۵] (اس نے اپنے دل میں بات چھپالی)۔

مال ضمار وہ ہے، جو غائب ہو، اور اس کی واپسی کی امید نہ ہو، اگر امید ہو تو وہ ضمار نہیں ہوگا[۶]۔

(۱) الکلیات لابی البقاء الکفوی ۳/ ۱۲۹، المغرب للمطرزی ۲/ ۱۲۔
(۲) الصحاح مادہ: "ضمر" ۲/ ۲۲۷، لسان العرب مادہ: "ضمر"۔
(۳) مشارق الانوار للقاضی عیاض ۲/ ۵۸، لسان العرب۔
(۴) مشارق الانوار ۲/ ۱۲۔
(۵) المغرب ۲/ ۱۲۔
(۶) المصباح المنیر ۲/ ۴۳۰، لسان العرب، مشارق الانوار ۲/ ۵۸، المغرب ۲/ ۱۲، غریب الحدیث لابی عبید ۴/ ۴۱۷۔

۲-اصطلاح میں فقہاء مال ضمار اس مال کو کہتے ہیں جس کا مالک اس کی بڑھوتری پر قادر نہ ہو، اس لئے کہ وہ اس کے قبضہ میں نہ ہو، اور اس کے پاس اس مال کے واپس آنے کی امید ختم ہوگئی ہو[۱]۔

اس بنا پر حنفیہ میں سے صاحب "المحیط" نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ہر وہ چیز جس کی اصل اس کی ملکیت میں باقی رہے، لیکن اس سے اس کا قبضہ اس طرح ختم ہو جائے کہ غالب گمان کے مطابق اس کے ملنے کی امید نہ ہو[۲]۔

کاسانی نے کہا ہے: یہ وہ مال ہے کہ اصل ملک کے قیام کے باوجود اس سے انتفاع پر قدرت نہ ہو[۳]، اور "مجمع الانہر" میں ہے: وہ ایسا مال ہے جس سے قبضہ ختم ہو گیا ہو، اور غالب گمان کے مطابق اس تک پہنچنے کی امید نہ ہو[۴]۔

۳-فقہاء نے مال ضمار کی چند صورتیں ذکر کی ہیں، جن میں سے اہم یہ ہیں:

الف- مال مغصوب بشرطیکہ مالک کے پاس غاصب کے خلاف بینہ نہ ہو، اور اگر اس کے پاس اس کے خلاف بینہ ہو تو وہ ضمار نہیں ہے[۵]۔

ب- مال مفقود جیسے گم شدہ اونٹ، کیونکہ وہ اس پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے ہلاک ہونے والے کی طرح ہے[۶]۔

(۱) الزرقانی علی الموطا ۲/ ۱۰۶۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۷۴۔
(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۹، البحر الرائق ۲/ ۲۲۲، ردالمحتار ۲/ ۹۔
(۴) مجمع الانہر ۱/ ۱۹۴۔
(۵) البنایہ علی الہدایہ ۳/ ۲۵، ردالمحتار ۲/ ۹، شرح الوقایہ لصدر الشریعہ ۱/ ۹۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۷۴، مجمع الانہر ۱/ ۱۹۴، البحر الرائق ۲/ ۲۲۳، الہدایہ مع فتح القدیر، العنایہ والکفایہ ۲/ ۱۲۲ طبع المیمنیہ ۱۳۱۹ھ۔
(۶) سابقہ مراجع۔

ج- دریا میں گر جانے والا مال کیونکہ وہ نہ ہونے کے حکم میں ہے[۱]۔

د- میدان یا جنگل میں مدفون مال جبکہ اس کا مالک اس کی جگہ بھول جائے، پھر اسے ایک مدت کے بعد یاد آجائے[۲]۔

ھ- وہ مال جسے بادشاہ ظلماً ضبط کرلے، پھر اس تک چند برسوں کے بعد پہنچے[۳]۔

و- انکار کیا ہوا قرض، جس کا قرضدار چند برسوں تک علانیہ انکار کردے، بشرطے کہ اس کے پاس اس پر کوئی بینہ نہ ہو، پھر چند برسوں کے بعد اس پر اسے بینہ حاصل ہوجائے، بایں طور کہ انکار کرنے والا چند لوگوں کے پاس اس کا اقرار کرلے[۴]۔

ز- وہ مال جسے دشمن دار الحرب لے کر چلا جائے[۵]۔

ح- وہ مال جسے ایسے شخص کے پاس ودیعت کے طور پر رکھ دے جسے وہ نہیں جانتا ہے، اور چند برسوں تک اس کی ذات کو بھولا رہے، پھر اسے یاد آجائے[۶]۔

۴- جن صورتوں کو فقہاء نے ذکر کیا ہے ان میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مال ضمار کبھی عین کی شکل میں ہوتا ہے، جس تک پہنچنے سے اس کا مالک مایوس ہوتا ہے، اور کبھی دین کی صورت میں ہوتا ہے اور

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) مصادرۃ اور غصب میں فرق جیسا کہ ابن عابدین نے رد المحتار (۲/ ۹) میں کہا ہے: مصادرۃ یہ ہے کہ اسے مال لانے کا حکم دے اور غصب یہ ہے کہ غلبہ کے طور پر اس سے براہ راست مال لے لے۔

(۴) مجمع الانہر ۱/ ۱۹۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۷۴، رد المحتار ۲/ ۹، البنایہ علی الہدایہ ۳/ ۲۵، الہدایہ مع فتح القدیر، العنایہ، الکفایہ ۲/ ۱۲۱، شرح الوقایہ لصدر الشریعہ ۱/ ۹۸۔

(۵) سابقہ مراجع۔

(۶) فتح القدیر ۲/ ۱۲۱، المیمنیہ ۱۳۱۹ھ۔

قرضدار کے انکار کرنے اور اس پر بینہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کی وصولی کی امید نہیں ہوتی ہے، اور دیون کے سلسلہ میں اس کے لئے شاہد وہ حدیث ہے جسے ابن ابی شیبہ نے اپنی ''مصنف'' میں اور ابوعبید نے ''الاموال'' میں اور ابن زنجویہ نے عمرو بن میمون سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ: الولید بن عبدالملک نے اہل رقہ میں سے ابوعائشہ نامی ایک شخص سے بیس ہزار لے لیا، اور اسے بیت المال میں ڈال دیا، پس جب عمر بن عبدالعزیز خلیفہ بنے تو ان کے لڑکے ان کے پاس آئے، پھر ان لوگوں نے اپنی فریاد ان کے پاس پیش کیا تو انہوں نے میمون کو لکھا کہ انہیں ان کا مال دیدو اور ان سے اس سال کی زکاۃ وصول کرو، کیونکہ اگر یہ مال ضمار نہیں ہوتا تو ہم اس سے گذشتہ سالوں کی زکاۃ وصول کرتے[۱]۔

حسن بصری سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ: جب وہ وقت آجائے جس میں آدمی اپنے مال کی زکاۃ نکالتا ہے تو وہ ہر مال اور ہر دین کی طرف سے زکاۃ ادا کرے گا، سوائے اس مال کی جو ضمار ہو، جس کے ملنے کی امید نہ ہو[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دین:

۵- یہ وہ مال ہے جو اپنے ثبوت کے متقاضی سبب کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہو[۳] دیکھئے: ''دین''۔

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ ۳/ ۲۰۲، الاموال لابن زنجویہ، ۳/ ۹۵۷، الأموال لأبي عبید ص ۵۹۰، الدرایہ في تخریج أحادیث الہدایہ لابن حجر ۱/ ۲۴۹، غریب الحدیث لابی عبید ۴/ ۱۷-۴۱۶، فتح القدیر ۲/ ۱۲۳۔

(۲) الدرایہ لابن حجر ۱/ ۲۵۰، البنایہ علی الہدایہ ۳/ ۲۶، فتح القدیر ۲/ ۱۲۳، الاموال لابن زنجویہ ۳/ ۹۵۶، الاموال لابی عبید ص ۵۹۰۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۳۱، أسنی المطالب ۱/ ۳۵۶، شرح منتہی الارادات ۱/ ۳۶۸۔

ب-عین:

۶- یہ معین اور مشخص چیز کا نام ہے، جیسے گھر، موٹر کار، گھوڑا، کرسی، گندم کا ڈھیر، اور دراہم کا ڈھیر جو موجود ہوں [۱]۔ دیکھئے: ''دین''۔

ج- ملک:

۷- ملک: وہ حکم شرعی ہے جو کسی شئ کی ذات یا منفعت میں متعین ہوتا ہے، اور اس کا تقاضا ہے کہ مالک اپنے مملوک سے فائدہ اٹھائے اور اس کے عوض سے فائدہ اٹھائے، اس حیثیت سے کہ وہ بھی اسی طرح ہے [۲]۔ دیکھئے: ''ملکیۃ''۔

د-توی:

۸-توی ہلاک ہونا ہے اور مال تاوی وہ مال ہے جو گم ہو گیا ہو، اس کے ملنے کی امید نہ ہو [۳] دیکھئے: ''توی''۔

ھ-جحود:

۹- جحود: جو چیز دل میں موجود ہو اس کا انکار کرنا، اور جو چیز دل میں موجود نہ ہو اس کو ثابت کرنا جحود ہے، اور یہ پوری طرح نفی کا مترادف نہیں ہے [۴]۔ دیکھئے: ''انکار''۔

و-بینۃ:

۱۰- بینہ: یہ وہ چیز ہے جو حق کو بیان کرے اور اسے ظاہر کرے، پس

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ: ۱۸۵، ۱۵۹۔
(۲) الفروق للقرافی ۲۳/۳۔
(۳) الاموال لابن زنجویہ ۹۵۷/۳۔
(۴) الکلیات لابی البقاء ۱۷۸/۲۔

ہر وہ چیز جس کے ذریعہ بیان ہو، اور اس کی وجہ سے اشکال دور ہو جائے وہ بینہ ہے [۱]۔
دیکھئے: ''شہادۃ'' اور ''اثبات''۔

ز-غصب:

۱۱-غصب: یہ دوسرے کے حق پر ظلماً قبضہ کر لینا ہے [۲]۔
دیکھئے: ''غصب''۔

مال ضمار کا حکم:

۱۲- مال ضمار کے ملنے کی توقع نہ ہو پھر وہ اس کے مالک کو مل جائے تو اس میں زکاۃ کے واجب ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول:

۱۳- امام شافعی کا جدید مذہب اور امام احمد کی ایک روایت، ثوری، زفر، ابو عبید القاسم بن سلام اور یہی حنابلہ کے نزدیک معتمد ہے، یہ ہے کہ ضمار ہونے کی حالت میں اس پر زکاۃ نہیں ہوگی، اور اس میں گذشتہ سالوں کی زکاۃ اس وقت واجب ہوگی جبکہ وہ اس کے قبضہ میں پہنچ جائے [۳]۔

(۱) معین الحکام رص ۶۸، الطرق الحکمیہ لابن القیم رص ۱۴، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲۰۲/۱، (بہامش فتاوی علیش)۔
(۲) الموسوعہ جلد ۲۴ اصطلاح (سرقہ فقرہ نمبر ۵)۔
(۳) شرح منتہی الارادات ۳۶۵/۱، المغنی ۴۸/۳ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، البنایہ علی الہدایہ ۲۴/۳، المہذب ۱۴۹/۱، روضۃ الطالبین ۱۹۲/۲-۱۹۴، الأم ۵۱/۲ طبع محمد زہری النجار، المجموع للنووی ۳۴۱/۵ طبع التضامن الأخوی بدائع الصنائع ۹/۲۔

ان حضرات نے اس پر اس طرح استدلال کیا ہے:

اول: صحابہؓ کے قول سے: چنانچہ ابوعبید نے اپنی کتاب ''الاموال'' میں اپنی سند سے حضرت علیؓ سے اس دین کے بارے میں جس کے ملنے کا غالب گمان ہو، روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے: اگر وہ صادق ہو تو اس کی گذشتہ سالوں کی زکاۃ ادا کرے جب اس پر قبضہ کرے[1]، نیز انہوں نے اپنی سند سے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: اگر اس کے ملنے کی امید نہ ہو تو اس کی زکاۃ ادا نہ کرو یہاں تک کہ اسے لے لو اور جب اسے لے لو تو گذشتہ سالوں کی زکاۃ ادا کرو[2]۔

دوم: بایں طور کہ سبب (یعنی ملکیت) موجود ہے، اور قبضہ کا نہ ہونا، وجوب میں خلل انداز نہیں ہوگا، جیسا کہ مسافر کا مال، کاسانی نے کہا ہے: اس لئے کہ وجوب زکاۃ کی بنیاد ملکیت ہے قبضہ نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مسافر کے مال میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، حالانکہ اس کا قبضہ نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کی ملکیت قائم ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زکاۃ ملک کا وظیفہ ہے، اور ملکیت موجود ہے، لہذا اس میں زکاۃ واجب ہوگی، البتہ فی الحال اس سے ادائیگی کا مطالبہ نہیں ہوگا، کیونکہ اس پر قبضہ نہ ہونے کی بنا پر وہ ادائیگی سے معذور ہے، اور یہ وجوب کے منافی نہیں ہے، جیسا کہ مسافر میں ہے[3]۔

ابوعبید نے کہا ہے: اس لئے کہ یہ مال (اگرچہ اس کے مالک کو اس کی توقع اور امید نہ تھی) اس کا مال ہے اور اس کی ملک ہے، پس جب اسے اپنے غریم پر بینہ کے ذریعہ ثابت کردے یا تنگدست

(۱) الأموال لابی عبید ص ۵۸۹ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ ۱۳۸۸ھ۔

(۲) الاموال لابی عبید ص ۵۹۰۔

(۳) البدائع ۲/۹۔

ہونے کے بعد وہ مالدار ہوجائے تو اس پر اس کا جدید حق ہوگا، اور اگر دنیا میں وہ غلطی کرے تو وہ اس کے لئے آخرت میں ہوگا، اسی طرح اگر اسے ضائع ہونے کے بعد پائے تو وہ اس کا ہوگا، لوگوں کا نہیں ہوگا، پس میں نہیں سمجھتا کہ کسی حال میں اس سے اس کی ملکیت ختم ہوگی، اور اگر اس سے ملکیت ختم ہوجاتی تو پائے جانے کے وقت وہ دوسرے سے زیادہ اس کا حقدار نہیں ہوتا، پھر اس مال سے کیسے اللہ کا حق ساقط ہوجائے گا؟ حالانکہ اس سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوئی؟ یا وہ کیسے اس کا حقدار ہوگا اگر وہ اس کا مالک نہیں ہے؟[1]۔

دوسرا قول:

۱۴ - امام ابوحنیفہ، ان کے صاحبین ابو یوسف، محمد کا مذہب، احمد کی ایک روایت، امام شافعی کا قول قدیم، لیث، ابوثور، اسحاق اور قتادہ کا مذہب یہ ہے: مال ضمار میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، اور اس کا مالک اس پر قبضہ کے دن سے ازسرنو ایک سال پورا کرے گا[2]، اور اسے ابن حبیب نے امام مالک سے نقل کیا ہے[3]۔

ان حضرات نے اس پر استدلال کیا ہے:

اول: صحابہؓ کے قول سے، چنانچہ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: مال ضمار میں زکاۃ نہیں ہے[4]۔

(۱) الاموال لابی عبید ص ۵۹۴، الاموال لابن زنجویہ ۳/ ۹۶۲۔

(۲) البحر الرائق ۲/ ۲۲۲، مجمع الانہر ۱۹۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۷۴، بدائع الصنائع ۲/ ۹، شرح الوقایہ لصدر الشریعہ ۱/ ۹۸، الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ والکفایہ ۲/ ۱۲۱، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۶-۴۸، المہذب ۱/ ۱۴۹، المجموع للنووی ۵/ ۳۴۱، الإشراف للقاضی عبدالوہاب ۱/ ۱۶۶۔

(۳) الزرقانی علی المؤطا ۲/ ۱۰۶، المقدمات الممہدات ص ۲۲۹۔

(۴) حافظ ابن حجر نے الدرایہ ۱/ ۲۴۹ میں کہا ہے کہ مجھے یہ حدیث حضرت علی سے

دوم: مال میں وجوب زکاۃ کی ایک شرط یہ ہے کہ ملک تام ہو اور یہ اس میں موجود نہیں ہے، کیونکہ رقبہ کے اعتبار سے تو مملوک ہے قبضہ کے لحاظ سے نہیں، کیونکہ وہ اس کے قبضہ اور اس کے تصرف سے نکل گیا ہے تو اس پر اس کی زکاۃ واجب نہیں ہوگی، اس مال کی طرح جو اس کے مکاتب کے قبضہ میں ہو[1]۔

سوم: یہ کہ مال ضمار مالک کے حق میں قابل انتفاع نہیں ہے، کیونکہ اس پر اس کا قبضہ نہیں ہے، اور اگر مالک اپنے مال سے فائدہ اٹھانے پر قادر نہ ہو تو اس کی وجہ سے غنی نہیں قرار پائے گا، اور حدیث کی وجہ سے غیر غنی پر زکاۃ نہیں ہوتی ہے[2]۔

چہارم: اور اس لئے کہ وجوب زکاۃ کا سبب مال نامی ہے، اور نما (بڑھوتری) اس صورت میں ہوگا جبکہ تصرف پر قدرت ہو اور مال ضمار پر قدرت نہیں ہوتی ہے، لہٰذا اس پر زکاۃ بھی نہیں ہوگی، "العینی" نے کہا ہے: یہ اس وجہ سے کہ نما وجوب زکاۃ کی شرط ہے، اور نما کبھی حقیقتاً ہوتا ہے جیسا کہ تجارت کے سامانوں میں ہوتا ہے، اور کبھی تقدیراً ہوتا ہے، جیسا کہ نقدین (سونا، چاندی) میں ہے، اور جس مال کی واپسی کی امید نہ ہو اس میں حقیقی نما کا تصور نہیں ہوسکتا ہے، لہٰذا اس میں تقدیری نما بھی نہیں ہوگا[3]۔

پنجم: اور اس لئے کہ سبب مال نامی ہے، چاہے وہ تحقیقاً ہو یا تقدیراً ہو، اس پر اتفاق ہے، اس لئے کہ اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص قیمتی جواہر کا مالک ہو جو ہزاروں دینا کے مساوی ہوں، اور اس میں تجارت کی نیت نہ کی ہو تو اس میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، اور حقیقتاً تجارت کے اثبات کی ولایت قبضہ کے ذریعہ ہوتی ہے، اور جب یہ نہ ہو تو حقیقی نما کا تصور ہی ختم ہوجائے گا، لہٰذا تقدیری نما بھی نہیں رہ جائے گا، کیونکہ کوئی چیز تقدیراً اس وقت ثابت ہوتی ہے جبکہ تحقیقی طور پر اس کا تصور ہو، اور اس بنا پر نقدین میں بھی نما نہیں رہے گا، اس لئے کہ جب قبضہ نہیں رہا تو حقیقی نما کا تصور نہیں رہا، اور اس کی وجہ سے تقدیری نما بھی نہیں رہے گا، اور مال ضمار حقیقی اور تقدیری نما کے نہ ہونے کی وجہ سے ہلاک شدہ مال کی طرح ہوجائے گا، اسی بنا پر بھگوڑے غلام کی طرف سے صدقہ فطر واجب نہیں ہوتا ہے، اور کفارہ کی طرف سے اس کا آزاد کرنا اس لئے جائز ہوتا ہے کہ کفار کی بنیاد محض ملک پر ہے، اور بھاگنے اور کتابت کی وجہ سے سرے سے ملکیت میں کمی نہیں آتی ہے، برخلاف مسافر کے مال کے کہ اس میں تقدیری نما ثابت ہے، اس لئے کہ اگر اس کا کوئی نائب ہو تو حقیقی نما ممکن ہے[1]۔

تیسرا قول:

۱۵- امام مالک کا مشہور مذہب، اوزاعی، اور حسن بصری کا مسلک یہ ہے کہ اس کے مالک پر واجب ہوگا کہ جب اس پر قبضہ کرے تو ایک سال کی زکاۃ ادا کرے[2]۔

نہیں ملی ہے، اور عینی نے البنایہ (۳/۲۶) میں کہا ہے: زیلعی نے کہا ہے کہ یہ غریب ہے، میں کہتا ہوں کہ انہوں نے یہ ارادہ کیا ہے کہ یہ مطلقاً ثابت نہیں ہے۔

(۱) المہذب للشیرازی ۱/۱۴۹۔
(۲) بدائع الصنائع ۲/۹۔
(۳) البنایہ علی الہدایہ ۳/۲۶۔

(۱) فتح القدیر (المیمنیہ ۱۳۱۹ھ) ۲/۱۲۳۔
(۲) الاشراف للقاضی عبدالوہاب ۱/۱۶۶، منح الجلیل ۱/۳۵۶، شرح الزرقانی علی خلیل ۲/۱۵۸، المقدمات الممہدات لابن رشد ص ۲۲۹، المنتقی للباجی ۲/۱۱۳، القوانین الفقہیہ ص ۱۱۰ طبع الدار العربیہ للکتاب، شرح الموطا للزرقانی ۲/۱۰۶، المغنی ۳/۴۷، الاموال لابی عبید ص ۵۹۰، الاموال لابن زنجویہ ۳/۹۵۶، المصنف لابن ابی شیبہ ۳/۲۰۲۔

ان حضرات نے اس پر استدلال کیا ہے:

اول: اس روایت سے جسے امام مالک نے ''الموطا'' میں، ابوعبید نے ''الاموال'' میں اور ابن ابی شیبہ نے اپنی ''مصنف'' میں نقل کیا ہے کہ عمر بن عبدالعزیز نے اس مال کے بارے میں تحریر فرمایا جسے بعض حکمرانوں نے ظلماً لے لیا تھا کہ اسے اس کے مالک کو واپس کر دیا جائے، اور اس سے گذشتہ سالوں کی زکاۃ وصول کی جائے، پھر اس کے بعد لکھا کہ اس سے صرف ایک ہی زکاۃ وصول کیا جائے، کیونکہ یہ ضمار ہے [۱]۔

باجی نے کہا ہے: پہلے انہوں نے لکھا کہ اس سے گذشتہ سالوں کی زکاۃ لی جائے، کیونکہ وہ اس کی ملکیت میں تھا، اور اس سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوئی تو اس سے سارے سالوں کی زکاۃ لینے میں ان کے نزدیک شبہہ تھا، پھر اس کے بعد انہوں نے غور کیا تو ان کی رائے ہوئی کہ زکاۃ عین میں واجب ہوتی ہے، بایں طور کہ اس کی بڑھوتری پر قدرت رکھتا ہو، اور وہ دوسرے کے قبضہ میں نہ ہو، اور یہ مال اس کے قبضہ سے نکل کر دوسرے کے قبضہ میں چلا گیا تھا، اور یہ اس کے نما سے مانع تھا، لہذا اس پر ایک سے زیادہ زکاۃ واجب نہیں ہوگی [۲]۔

دوم: قاضی عبدالوہاب نے کہا ہے: اس پر ایک ہی سال کی زکاۃ ہوگی، ہماری دلیل یہ ہے: اس کے قبضہ میں سال کے ایک طرف عین نصاب حاصل ہوا ہے، لہذا اس پر زکاۃ واجب ہوگی، اور سال کے مکرر ہونے کی رعایت نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اگر اس کے پاس سال کے اول حصہ میں نصاب ہو پھر اس کے ذریعہ سامان خریدے پھر اسے سال کے آخری حصہ میں نصاب کے ذریعہ فروخت

(۱) الموطا مع المنتقی ۲/ ۱۱۳، مصنف ابن ابی شیبہ ۳/ ۲۰۲، الاموال لابی عبید رص ۵۹۰، الاموال لابن زنجویہ ۳/ ۹۵۷۔

(۲) المنتقی للباجی ۲/ ۱۱۳۔

کر دے تو اس پر زکاۃ لازم ہوگی، کیونکہ وہ سال کے دونوں حصوں میں عین ہے، سال کے درمیان کی رعایت نہیں کی جائے گی [۱]۔

(۱) الاشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبدالوہاب ۱/ ۱۶۶۔

ضمان

تعریف:

ا - لغت میں ضمان کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے۔

الف - ایک معنی التزام ہے، تم کہتے ہو: "ضمنت المال" جبکہ تم اس کا التزام کرو، اور باب تفعیل کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے، تم کہتے ہو: ضمنته المال، جبکہ تم اس کو اس پر لازم کرو۔

ب - اور ایک معنی کفالہ ہے، تم کہتے ہو: ضمنتهٔ لشئ ضماناً، فهو ضامن و ضمين جبکہ تم نے اس کو کفیل بنایا۔

ج - اور ایک معنی تغریم (تاوان دینا) ہے، تم کہتے ہو: ضمنته الشئ تضميناً جبکہ تم اس پر تاوان لازم کرو اور وہ اسے تسلیم کرے [1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں حسب ذیل معنوں پر بولا جاتا ہے:

الف - حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک کفالت نفس اور کفالت مال پر بولا جاتا ہے، اور کفالت کے لئے ضمان کا عنوان اختیار کرتے ہیں۔

ب - تلف شدہ اشیاء، غصب کی ہوئی چیزیں، طاری ہونے والے عیوب اور تغیرات کا تاوان پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

ج - اسی طرح مال کے ضمان اور اس کے التزام پر بولا جاتا ہے، خواہ عقد کے ذریعہ ہو یا بلا عقد کے ہو۔

(۱) المصباح المنیر للفیومی، القاموس المحیط للفیروزآبادی مادہ: (ضمن)۔

د - اسی طرح عام طور پر حق کے ساتھ یا بغیر حق کے مال پر قبضہ کرنے کو کہتے ہیں۔

ھ - اسی طرح کسی جرم کے سبب شارع کے لازم کرنے سے جو واجب ہوتا ہے اس کو بھی ضمان کہتے ہیں: جیسے دیت جو انسانی جان کے ضمان کے طور پر واجب ہوتی ہے، اور تاوان جو جان سے کم درجہ کے جرم کے ضمان کے طور پر واجب ہوتا ہے، اور جیسے حرم کے شکار کی قیمت کا ضمان، کفارۂ یمین، کفارۂ ظہار اور رمضان میں عمداً افطار کا کفارہ۔

اس کے لئے مختلف تعریفیں کی گئی ہیں، جو فی الجملہ ان اطلاقات یا ان میں سے بعض کو شامل ہوتی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں۔

الف - اگر ہلاک کرنے والی چیز مثلی ہو تو اس کے مثل کا لوٹانا، اور اگر قیمت والی ہو تو اس کی قیمت کا لوٹانا ضمان ہے [1]۔

ب - تلف ہونے والی چیز کا تاوان ضمان ہے [2]۔

ج۔ اور کفالت کو شامل ہونے کے معنی کے اعتبار سے جیسا کہ قلیوبی کہتے ہیں کہ دین کی ذمہ داری لینا یا کسی عین یا بدن کے حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا ضمان ہے [3]۔

د - مجلۃ الاحکام العدلیہ میں ہے: کسی چیز کا مثل دینا اگر وہ مثلی ہو اور اس کی قیمت دینا اگر وہ قیمت والی ہو ضمان ہے [4]۔

ھ۔ اور مالکیہ کے نزدیک: دوسرے کے ذمہ کو حق کے ساتھ مشغول کرنا، ضمان ہے [5]۔

(۱) غمز عیون البصائر للحموی شرح الأشباہ والنظائر، لابن نجیم الحنفی ۶/۴ طبع دار الکتب العلمیہ فی بیروت۔

(۲) نیل الأوطار للشوکانی، شرح منتقی الأخبار، لابن تیمیہ الجد ۲۹۹/۵۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۳۲۳/۲۔

(۴) دفعہ: ۴۱۶۔

(۵) جواہر الإکلیل للأبی، شرح مختصر سیدی خلیل ۱۰۹/۲ طبع دار المعرفہ بیروت۔

متعلقہ الفاظ:

الف-التزام:

۲-التزام کا معنی لغت میں، ثبوت اور دوام ہے، اور فقہی اصطلاح میں انسان کا اپنے اوپر اس چیز کولازم کر لینا جو اس پر لازم نہ ہو[۱]۔

ب-عقد:

۳-عقد: ایجاب وقبول کے ذریعہ تصرف شرعی کے اجزاء کو مربوط کرنا ہے[۲]، اور مجلّہ میں ہے:[۳] ایجاب کو قبول کے ساتھ ایسے مشروع طور پر جوڑنا کہ اس کا اثر اس کے محل میں ثابت ہو، پس اگر تم کہو: میں نے نکاح کیا، اور وہ کہے: میں نے قبول کیا، تو شرعی معنی پایا جائے گا، اور وہ نکاح ہے، اس پر حکم شرعی مرتب ہوگا، اور وہ ملک متعہ ہے۔

ج-عہدۃ:

۴-عہدہ لغت میں: خرید وفروخت کرنے والوں کا وثیقہ ہے، کیونکہ التباس کے وقت اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے[۴]، اور یہ کتاب الشراء ہے، یا یہ درک[۵] ہے، یعنی خریدار کے لئے قیمت کا ضمان ہے، اگر مبیع کا کوئی شخص حقدار ہو جائے، یا اس میں عیب پایا جائے۔

(۱) غمز عیون البصائر علی محاسن الأشباہ والنظائر للحموی ۲/۱۱۶ طبع الآستانہ سنہ ۱۲۹۰ھ، التعریفات للجرجانی۔

(۲) درر الحکام فی شرح غرر الاحکام لملاخسرو ۲/۳۲۶ طبع الآستانہ ۱۳۲۹، ۱۳۳۰ھ کتاب النکاح، التعریفات للجرجانی۔

(۳) دفعہ: ۱۰۳-۱۰۴۔

(۴) المصباح المنیر مادہ: ''عہد''۔

(۵) مختار الصحاح مادہ ''عہد''، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۲/۳۲۵۔

اور اصطلاح میں جمہور فقہاء کے نزدیک ان دونوں معانی پر یعنی وثیقہ اور درک[۱] پر بولا جاتا ہے۔

مالکیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: مبیع کے ضمان کا بائع کے ساتھ متعلق ہونا ہے، یعنی عقد کے بعد مبیع بائع کے ضمان میں ہو، جو اسے خاص مدت میں پہنچے[۲]۔

ضمان عام ہے اور عہدہ خاص ہے۔

د-تصرف:

۵-تصرف تقلیب کے معنی میں ہے، تم کہتے ہو: صرفته في الأمر تصريفاً فتصرف، یعنی میں نے اسے پلٹا تو وہ پلٹ گیا[۳]۔

اصطلاح میں فقہاء کے کلام سے یہ مفہوم ہوتا ہے، وہ قول وفعل جو انسان کی طرف سے صادر ہو اور اس پر شارع حکم مرتب کریں، جیسے عقد، طلاق، ابراء، اتلاف۔

(دیکھئے: ''تصرف'' فقرہ/۱)، اور وہ اس معنی کے لحاظ سے ضمان سے عام ہے۔

ضمان کا مشروع ہونا:

٦-حقوق کی حفاظت، عہود کی رعایت، اضرار کی تلافی، اور جنایت کرنے والوں کے زجر اور ظلم کی حد کے طور پر قرآن کریم اور سنت نبویہ کی بہت سی نصوص میں ضمان کو مشروع قرار دیا گیا ہے، اور یہ حسب ذیل ہیں:

(۱) رد المحتار ۴/۲۸۱، شرح المحلی علی المنہاج ۲/۳۲۵، الاقناع فی حل الفاظ أبی شجاع للشربینی الخطیب وحاشیۃ البجیرمی ۲/۱۰۱۔

(۲) شرح کفایۃ الطالب لرسالہ ابن أبی زید القیروانی، حاشیۃ العدوی ۲/۱٦۰۔

(۳) القاموس المحیط مادہ: ''صرف''۔

الف- اس معنی کے اعتبار سے جو کفالت کے معنی سے متصل ہو، اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَلِمَنْ جَآءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِيْرٍ وَّ أَنَا بِهٖ زَعِيْمٌ"[1] (اور جو کوئی اسے لے آئے گا اس کے لئے ایک بار شتر (غلہ) ہے اور میں اس کا ذمہ دار ہوں)، میں کفیل اور ضامن ہوں، چنانچہ یوسفؑ نے اس شخص کے لئے جو بادشاہ کے پیالہ کو لے آئے، (اور یہ ان کا وہ برتن تھا جس سے وہ پانی پیتے تھے) ایک اونٹ کے بوجھ کے بقدر غلہ کی ضمانت لی۔

ب- وہ جو مالی نقصانات وغیرہ سے متصل ہوتا ہے، حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے وہ فرماتے ہیں: "**أهدت بعض أزواج النبي ﷺ إلى النبي ﷺ طعاما في قصعة، فضربت عائشة القصعة بيدها فألقت ما فيها، فقال النبي ﷺ: طعام بطعام، وإناء بإناء**"[2] (نبی ﷺ کی ایک اہلیہ نے نبی ﷺ کی خدمت میں پیالہ میں کھانا بطور ہدیہ بھیجا، تو حضرت عائشہؓ نے پیالہ کو اپنے ہاتھ سے مار دیا اور جو اس میں کھانا تھا وہ گرا دیا، تو نبی ﷺ نے فرمایا: کھانا کے بدلہ میں کھانا اور برتن کے بدلہ میں برتن)۔

ج- اور جو قبضہ کے ضمان سے متصل ہوتی ہے: وہ سمرۃ بن جندبؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**قال رسول الله ﷺ على اليد ما أخذت حتى تؤدى**"[3] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ہاتھ پر اس چیز کا ضمان ہے جو وہ لے، یہاں تک کہ اسے ادا کردے)۔

(۱) سورۂ یوسف/ ۷۲۔

(۲) حدیث انس: "**أهدت بعض أزواج النبي ﷺ طعاما في قصعة......**" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۳۱) نے کی ہے اور اس کی اصل بخاری (۵/ ۱۲۴) میں ہے۔

(۳) حدیث سمرہ بن جندب "**على اليد ما أخذت حتى تؤدى**" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۵۷) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۵۳) میں اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

د- عام طریقہ پر جنایات وغیرہ سے متصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَاعُوْقِبْتُمْ بِهٖ"[1] (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)۔

ہ- اور جانوروں کی جنایات سے متصل براء بن عازب کی یہ حدیث ہے: "**أنه كانت له ناقة ضارية فدخلت حائطا فأفسدت فيه، فقضى رسول الله ﷺ أن حفظ الحوائط بالنهار على أهلها، وأن حفظ الماشية بالليل على أهلها، وأن ما أصابت الماشية بالليل فهو على أهلها**"[2] (ان کے پاس ایک ایسی اونٹنی تھی جو لوگوں کی کھیتیاں چڑ جاتی تھی، وہ ایک باغ میں داخل ہوگئی، تو اس کا نقصان کردیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ فرمایا: دن کے وقت باغوں کی حفاظت ان کے مالکان کے ذمہ داری ہے، اور رات کے وقت جانوروں کی حفاظت ان کے مالکان کے ذمہ داری ہے، اور رات میں چوپائے جو نقصان کریں اس کا تاوان ان کے مالکان کے ذمہ ہوگا)۔

اور نعمان بن بشیر کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من أوقف دابة في سبيل من سبل المسلمين، أو في سوق من أسواقهم، فأوطأت بيد أو رجل فهو ضامن**"[3] (جو شخص اپنا جانور مسلمانوں کے کسی راستہ

(۱) سورۂ نحل/ ۱۲۶۔

(۲) حدیث البراء بن عازب: "**أنه كانت له ناقة ضارية......**" کی روایت احمد (۴/ ۲۹۵) اور حاکم (۲/ ۴۸) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث نعمانؓ: "**من أوقف دابة في سبيل من سبل المسلمين......**" کی روایت دارقطنی (۳/ ۱۷۹) اور البیہقی (۸/ ۳۴۴) نے کی ہے اور بیہقی نے اس کی اسناد میں دو راویوں کو ضعیف قرار دیا ہے۔

میں یا ان کے کسی بازار میں کھڑا کرے، اور وہ اپنے اگلے یا پچھلے پیر سے روند دے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ شریعت میں خون اور مال کی حفاظت کی گئی ہے، اور اصل اس میں ممانعت ہے اور یہ کہ کسی مسلمان کا خون اور اس کا مال بغیر کسی حق کے حلال نہیں ہے۔

جس کی وجہ سے ضمان واجب ہوتا ہے:

۷ - ان امور کے ثابت ہوئے بغیر ضمان واجب نہیں ہوتا ہے، تعدی، ضرر اور افضاء۔

اول: تعدی:

۸ - تعدی لغت میں: حد سے تجاوز کرنا ہے۔

اور اصطلاح میں تعدی یہ ہے کہ شرعاً یا عرفاً یا عادۃً جہاں رک جانا چاہئے وہاں سے آگے بڑھ جایا جائے [۱]، اور تعدی کا ضابطہ یہ ہے کہ شرع یا عرف نے جو حد بتائی ہے اس کی مخالفت کی جائے۔

اس موضوع سے متعلق اس سلسلہ میں ایک مقررہ قاعدہ یہ ہے، (ہر وہ چیز جو شرع میں مطلقاً وارد ہو، اور اس کے لئے کوئی ضابطہ اس میں نہ ہو اور نہ لغت میں ہو تو اس بارے میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا) [۲]۔

اس کی مثال: چوری سے حفاظت کرنا، اور غیر آباد زمین کو آباد کرنا، غصب میں استیلاء، اور اسی طرح ضمان میں تعدی: اگر تعدی حد سے تجاوز کرنے کے معنی میں ہو تو اس کے انضباط کے لئے لوگوں کا عرف

(۱) تفسیر الرازی (مفاتیح الغیب) ۲/۱۲۱ طبع الاستانہ دارالطباعۃ العامرہ، ۱۳۰۷ھ اور ۱۳۰۸ھ، تفسیر الآلوسی ۲/۵۱۰ طبع المطبعۃ المنیر یہ القاہرہ۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۹۸ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

دیکھا جائے گا کہ وہ کس کو حد سے تجاوز اور تعدی قرار دیتے ہیں، چاہے وہ عرف عام ہو یا عرف خاص ہو۔

تعدی میں حد سے تجاوز کرنا، کوتاہی کرنا، بیکار چھوڑ دینا اور کم احتراز کرنا داخل ہے، اسی طرح عمداً اور خطأ بھی داخل ہے [۱]۔

دوم: ضرر:

۹ - ضرر لغت میں اس کمی کو کہتے ہیں جو چیزوں میں ہوتی ہے [۲]۔

اصطلاح میں: دوسرے کے ساتھ بُرائی لاحق کرنے کو کہتے ہیں [۳]، اور اس میں تلف کرنا اور فاسد کرنا وغیرہ داخل ہے۔

ضرر کبھی قول کے ذریعہ ہوتا ہے، جیسے دونوں گواہوں کا فیصلہ اور مال پر مدعی کے قبضہ کر لینے کے بعد اپنی گواہی سے رجوع کر لینا، تو اس صورت میں فیصلہ منسوخ نہیں کیا جائے گا، البتہ ان دونوں نے مشہور علیہ کی جو چیز تلف کی ہے اس کے ضامن ہوں گے، چاہے وہ دین ہو یا عین [۴]۔

ضرر کبھی فعل کے ذریعہ ہوتا ہے، جیسے کپڑوں کا پھاڑ دینا، درختوں کا کاٹ دینا، کھیتیوں کا جلا دینا۔

ضرر کبھی قول اور فعل کے ذریعہ ہوتا ہے، جیسا کہ گزرا اور کبھی ترک کے ذریعہ ہوتا ہے، اور اس کی مثال: وہ عورت ہے جس کو کبھی

(۱) اس سلسلہ کی بہت سی جزئیات کے لئے دیکھئے جامع الفصولین ۲/۱۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مجمع الضمانات للبغدادی ص/۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع اول المطبعۃ الخیریہ مصر ۱۳۰۸ھ، تکملہ فتح القدیر ۹/۲۴۵ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: ''ضرر''۔

(۳) فتح المبین لشرح الاربعین (النوویہ) لابن حجر الہیتمی (۲۱۱) طبع العامرہ الشرفیہ القاہرہ ۱۳۲۲ھ۔

(۴) تبیین الحقائق ۴/۲۴۴۔

کبھی مرگی آتی ہے تو اس کی حفاظت کی ضرورت پڑتی ہے، پس اگر اس کا شوہر اس کی حفاظت نہ کرے یہاں تک کہ وہ مرگی کے وقت اپنے کو آگ میں ڈال دے تو شوہر پر اس کا ضمان ہوگا[1]۔

چوپایہ کو غصب کرے پھر اس کا بچہ اس کے پیچھے لگ جائے اور اسے بھیڑیا کھالے تو غاصب اس کا ضامن ہوگا، اگرچہ اس نے براہ راست یہ نہیں کیا ہے[2]۔

تفصیل کے لئے "ضرر" کی اصطلاح ملاحظہ کریں۔

سوم: افضاء

۱۰- لغت میں افضاء کا ایک معنی پہنچنا ہے، کہا جاتا ہے: أفضيت إلى الشئ، میں اس تک پہنچ گیا[3]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ضمان میں افضاء کے اعتبار کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

-ضرر یا اتلاف کے لئے اس کے علاوہ کوئی دوسرا سبب نہ پایا جائے، چاہے وہ براہ راست ہو یا سبب بننے کے طور پر ہو۔

-سبب اور ضرر کے مابین فاعل مختار کا فعل حائل نہ ہو، ورنہ ضمان اسی کی طرف منسوب ہوگا، نہ کہ سبب کی طرف، اور یہ اس لئے کہ اس نے اس کو براہ راست کیا ہے[4]۔

اگر نقصان پہنچانے والے چند ہوں:

اگر لوگوں کی ایک جماعت تعدی کرے، اور یہ لوگ ضرر پہنچائیں: یا تو ان کی زیادتی ایک ہی نوع کی ہوگی، یعنی سب لوگ سبب بننے والے یا اسے براہ راست تلف کرنے والے ہوں گے، یا یہ کہ مختلف ہوں گے، یعنی ان میں سے خود براہ راست تلف کرنے والے ہوں گے، اور دوسرے بعض سبب بننے والے ہوں گے تو یہ دو حالتیں ہیں۔

پہلی حالت:

۱۱- وہ سب یا تو براہ راست کرنے والے ہوں یا سبب بننے والے ہوں، پھر یا تو نوعیت میں ان کا عمل ایک ہوگا، یا الگ الگ ہوگا۔

الف- پس پہلی صورت میں یعنی جبکہ وہ سب براہ راست کرنے والے یا سبب بننے والے ہوں، اور نوعیت کے لحاظ سے ان کا عمل ایک ہو، تو ان پر ضمان برابر برابر واجب ہوگا، مثلاً اگر ایک جماعت عمداً کسی ایک شخص پر آگ ڈال دے، اور اس کا علم نہیں ہو سکے کہ ان میں سے کس کی آگ اس تک پہنچی، تو ان سب سے قصاص لیا جائے گا، اور یہی ہمارے سید حضرت عمرؓ کے اس قول کا مطلب ہے: اگر اس کے قتل میں اہل صنعاء شریک ہوتے تو میں ان سب کو قتل کر دیتا[1]۔

ب- اور اگر وہ سب براہ راست کرنے والے ہوں یا سبب بننے والے ہوں، اور نوعیت کے اعتبار سے ان کا عمل ایک ہو، مگر قوت اور ضعف کے اعتبار سے ان کے عمل میں فرق ہو، مثلاً اگر ایک شخص راستہ میں گڑھا کھودے، اور دوسرا شخص آکر اس کے منھ کو کشادہ کردے یا پہلا گڈھا کھودے، دوسرا اس کے نیچے کے حصہ کو گہرا کردے، پھر گڑھا میں کوئی جانور یا انسان گرجائے تو حنفیہ کے نزدیک قیاس کے مطابق سبب قوی کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ اگر علت

(۱) حاشیۃ الرملی علی جامع الفصولین ۲/۸۱، منقول از نوازل ابواللیث۔
(۲) الدر المختار، رد المحتار ۵/۱۲۷-۱۱۳۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) مجمع الضمانات (۱۴۶)۔

(۱) الدر المختار، رد المحتار ۵/۳۵۷۔

اور سبب جمع ہوجائیں تو سبب بھی علت کے درجہ میں ہوتا ہے، اور یہ حنفیہ میں سے امام محمد کی رائے ہے۔

ان کے نزدیک استحسان ان اسباب کو معتبر قرار دینا ہے جو ضرر کی طرف مفضی ہو، چاہے وہ کم ہو یا زیادہ، اور اس پر ضمان کو قوت اور ضعف کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا، ضمان کے تین حصے کئے جائیں گے اور یہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسفؒ [۱] کی رائے ہے، دوسرے حنفیہ نے اگرچہ قوت اور ضعف کے مابین امتیاز نہیں کیا ہے، مگر اشتراک کا اعتبار کیا ہے [۲] اور بسا اوقات ان میں سے بعض، سبب اول [۳] کو راجح قرار دیتے ہیں، جیسے گڑھا کھودنے والا، اور اس میں چھری گاڑنے والا۔

دوسری حالت:

۱۲- زیادتی کرنے والے مختلف ہوں، ان میں سے بعض براہ راست کرنے والے ہوں، اور ان میں سے بعض سبب بننے والے ہوں: اس صورت میں اصل یہ ہے کہ ضامن قرار دینے میں مباشر کو متسبب پر مقدم کیا جائے گا [۴]، اور یہ اس عام قاعدہ کی وجہ سے ہے جو تمام فقہاء کے نزدیک معروف ہے، "**إذا اجتمع المباشر والمتسبب، يضاف الحكم إلى المباشر**" (اگر براہ راست کرنے والا اور سبب بننے والا دونوں جمع ہوں تو حکم براہ راست کرنے والا کی طرف منسوب ہوگا)۔

اس قاعدہ کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

الف- اگر ایک شخص راستہ میں کوئی گڑھا کھودے، اور دوسرا اس میں عمداً اپنے کو یا کسی دوسرے کو گرادے، تو کھودنے والا ضامن نہیں ہوگا، بلکہ صرف گرانے والا ہوگا، کیونکہ وہی براہ راست کرنے والا ہے [۱]۔

ب- اگر کوئی شخص دوسرے انسان کے مال کے سلسلہ میں چور کی رہنمائی کرے اور وہ اسے چُرالے، تو رہنمائی کرنے والے پر ضمان نہیں ہوگا [۲]۔

۱۳- سبب بننے پر براہ راست کرنے کے مقدم کرنے کے قاعدہ سے چند صورتیں مستثنیٰ ہیں، جن میں سبب کو علت مباشرہ پر مقدم کیا جاتا ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ حکم کو براہ راست کرنے والے کی طرف منسوب کرنا بالکلیہ ناممکن ہو [۳] تو اس صورت میں حکم کو جو اس جگہ ضمان ہے صرف متسبب (سبب بننے والا) کی طرف منسوب کیا جائے گا، مثلاً اگر کوئی شخص کسی بچہ کو چاقو دے تا کہ اسے اس کے لئے پکڑے رہے، پھر وہ اس کے ہاتھ سے گر جائے اور اسے زخمی کردے تو دینے والا ضامن قرار پائے گا، کیونکہ سبب اس جگہ علت کے معنی میں ہے [۴]۔

---

(۱) تکملۃ البحر الرائق للطوری ۸ر ۳۹۷ طبع المطبعۃ العلمیہ القاہرہ ۱۳۱۱ھ، مجمع الضمانات رص ۱۸۰۔

(۲) کشاف القناع ۶ر ۷۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۴ر ۱۴۹۔

(۴) مجمع الضمانات (۲۰۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم (القاعدہ ۱۹ رص ۱۶۳)، جواہر الإکلیل ۲ر ۱۴۸، الاشباہ والنظائر (قاعدہ: ۴۰ رص ۱۶۲) القواعد لابن رجب الحنبلی (قاعدہ: ۱۲۷ رص ۲۸۵) المغنی ۸ر ۵۶۴-۵۶۵۔

(۱) مجمع الضمانات رص ۱۸۰، جواہر الإکلیل ۲ر ۱۴۸، القواعد لابن رجب رص ۲۸۵۔

(۲) مجمع الضمانات (۲۰۳) التاج والإکلیل لمختصر خلیل للمواق ۵ر ۲۷۸۔

(۳) کشف الاسرار لعبدالعزیز بخاری، شرح اصول فخر الإسلام البزدوی (۴ر ۱۳۰۲ھ الاستانہ)۔

(۴) کشف الاسرار ۴ر ۱۳۰۱، التوضیح علی التنقیح لصدر الشریعہ، مع شرح التلویح للتفتازانی ۲ر ۱۳۸ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۶۳ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

اضرار کا لگا تار ہونا:

۱۴- اگر ایک ہی سبب کی وجہ سے چند نقصانات ہوں، تو حکم یہ ہے کہ بطور تعدی سبب بننے والے کی سبب کی وجہ سے جو نقصانات ہوں گے ان سب کا ضمان اس پر ہوگا، جب تک اس کی تسبیب کا اثر باقی رہے ختم نہ ہو، اور اگر دوسرے کے سبب بن جانے کی وجہ سے اس کا اثر ختم ہوجائے تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی بعض صورتیں درج ذیل ہیں:

الف- ایک شخص کی دیوار دوسرے شخص کی دیوار پر گرجائے اور دوسری دیوار کسی آدمی پر گرجائے اور اسے ہلاک کردے، تو دوسری دیوار اور مقتول کا ضمان پہلی دیوار والے پر ہوگا[۱]، کیونکہ اس کی دیوار کا سبب ہونا ختم نہیں ہوا ہے۔

اگر کوئی انسان دوسری دیوار کے ملبہ سے پھسل جائے اور (اس کی ہڈی) ٹوٹ جائے، تو پہلا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ دیوار کے ملبہ کو ہٹانا اس کے ذمہ نہیں ہے، اور دوسری دیوار کا مالک اس وقت ضامن ہوگا جبکہ اسے اپنی دیوار کے گرنے کا علم ہو، اور اس کو اتنا موقعہ ملے جس میں وہ اس کی مٹی کو ہٹا سکتا تھا، پھر بھی وہ مٹی نہ ہٹائے۔

ب- اور اگر اس کی دیوار کے جھکی ہوئی ہونے پر گواہ بنائے گئے، پھر اس کا مالک اسے نہ توڑے یہاں تک کہ گرجائے اور کسی انسان کو ہلاک کردے، اور اس کے ملبہ سے کسی شخص کو ٹھوکر لگے اور وہ ہلاک ہوجائے اور مقتول کی وجہ سے دوسرا شخص ہلاک ہوجائے تو پہلے مقتول اور دوسرے مہلوک کا ضمان پہلی دیوار کے مالک پر ہوگا کیونکہ دیوار اور اس کا ملبہ دونوں کو ہٹانا اس کی ذمہ داری ہے، لیکن وہ نقصان جو پہلے مقتول کے ذریعہ حاصل ہو، اس کے ذمہ نہیں ہوگا، کیونکہ اس کو ہٹانا

(۱) مجمع الضمانات ص/ ۱۸۵۔

اس کی ذمہ داری نہیں ہے، بلکہ یہ اولیاء مقتول کے ذمہ ہے[۱]۔

سبب ہونے کو ثابت کرنا:

۱۵- شریعت میں اصل یہ ہے کہ مظلوم جس کو ضرر ہوا ہو، یا اگر قتل کردیا گیا ہو تو اس کا ولی ذمہ دار ہے، کہ ضرر کو ثابت کرے، اور اس شخص کی تعدی کو ثابت کرے جس کی وجہ سے ضرر ہوا ہے، نیز یہ ثابت کرے کہ صرف اس کا تعدی ہی ضرر کا سبب ہے۔

اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں: اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: **"لو يعطى الناس بدعواهم، لادعى رجال أموال قوم ودماء هم، لكن البينة على المدعي، واليمين على من أنكر"**[۲] (اگر لوگوں کو ان کے دعوی کے مطابق دیدیا جائے تو لوگ دوسرے کے اموال اور ان کے خون کا دعوی کرنے لگیں گے، لیکن بینہ مدعی پر ہوگا اور یمین مدعی علیہ پر)۔

سبب ہونا ظالم کے اقرار سے ثابت ہوگا، اسی طرح انکار کی صورت میں بینہ اور قرائن سے ثابت ہوگا، اور مدعی کی قسم اور گواہ کے ذریعہ فی الجملہ اور اسی جیسے اثبات کے دوسرے طریقوں سے ثابت ہوگا[۳]۔

(۱) الدر المختار ۵/ ۳۸۶، مجمع الضمانات ص/ ۱۸۵، تکملۃ البحر الرائق للطوری ۸/ ۴۰۴۔

(۲) حدیث ابن عباس: "لويعطى الناس بدعواهم......" کی روایت بخاری (۸/ ۲۱۳) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۶) نے کی ہے، سوائے آپ ﷺ کے قول "لكن البينة على المدعي" الخ کے، اور اس میں ہے، "اليمين على المدعي عليه" اور اسی طرح البیہقی ۱۰/ ۲۵۲ نے ابن عباس کی حدیث سے مرفوعاً تخریج کی ہے کہ "البينة على المدعي واليمين على المدعي عليه"۔

(۳) الطرق الحکمیۃ لابن القیم ص/ ۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

دیکھئے: ''اثبات''۔

ضمان کی شرائط:

۱۶- ضمان کی شرطوں کو دو قسموں میں تقسیم کرنا ممکن ہے: جنایت علی النفس کے ضمان کی شرائط، اور جنایت علی المال کے ضمان کی شرائط۔

اول: جنایت علی النفس کے ضمان کی شرطیں:

جنایت علی النفس اگر عمداً ہو اور جنایت کرنے والا مکلّف ہو تو اس میں قصاص واجب ہوگا، اور اگر جنایت کرنے والا غیر مکلّف ہو یا جنایت خطاً ہو تو اس میں دیت واجب ہوگی۔

تفصیل ''دیات'' میں ملاحظہ کی جائیں۔

دوم: جنایت علی المال کے ضمان کی شرطیں:

ان شرائط کا خلاصہ یہ ہے کہ: تعدی کرنا، متقوم، مملوک اور محترم مال پر واقع ہو، اسی طرح یہ شرط ہے کہ پیدا ہونے والا ضرر موجود ہو، (لہذا اگر جانور کا دانت نکل آئے تو ٹوٹے ہوئے دانت کا ضامن نہیں ہوگا)، اور یہ کہ زیادتی کرنے والا اہل وجوب میں سے ہو، لہذا اگر کوئی جانور بغیر مالک کے جارہا ہو اور وہ کسی انسان کا مال ضائع کردے تو اس جانور کو یا اس کے مالک کو ضامن نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ وہ رائیگاں ہے۔

مال پر جنایت کرنے والے کا مکلّف ہونا شرط نہیں ہے، لہذا نابالغ بچہ لوگوں کا جو مال ضائع کرے گا اس کا ضامن ہوگا، اور اس کے لئے عدم اضطرار کی شرط بھی نہیں ہے، لہذا المخمصہ میں مضطر شخص ضامن ہوگا، کیونکہ اضطرار دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا ہے[1]۔

اسباب ضمان:

۱۷- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اسباب ضمان حسب ذیل ہیں:

ا- عقد، جیسے مبیع اور قبضہ سے پہلے ثمن معین اور عقد بیع میں سلم۔

۲- قبضہ، امانت کا قبضہ ہو، جیسے ودیعت اور شرکت جبکہ تعدی حاصل ہو، یا غیر امانت کا ہو جیسے غصب اور شراء فاسد۔

ج۔ نفس یا مال کا اتلاف[2]۔

شافعیہ نے حیلولہ کا اضافہ کیا ہے، جیسا کہ اگر غصب کی ہوئی چیز کو دوسرے شہر میں منتقل کردے، اور اسے دور پہنچادے تو مالک کو حق ہوگا کہ فوری طور پر قیمت کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ یقینی طور پر حیلولہ ہے، اور جب وہ مغصوب لوٹائے گا تو یہ بھی قیمت کو لوٹادے گا[3]۔

مالکیہ نے اسباب ضمان تین قرار دیا ہے۔

اول: براہ راست تلف کرنا، جیسے کپڑے کو جلانا، اور دوم: اتلاف کا سبب بننا، جیسے ایسی جگہ میں کنواں کھودنا کہ عادۃ اس جگہ کنواں کھودنے کی اجازت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہ اکثر اتلاف کا سبب بنتا ہے۔

سوم: ایسا قبضہ جو امانت کے طور پر نہ ہو، پس اس میں غاصب کا قبضہ شامل ہوگیا، اور بائع اس مبیع کا ضامن ہوگا جس کے ساتھ قبضہ سے پہلے حوالگی کا حق متعلق ہو[4]۔

---

(۱) البدائع ۷/۱۶۷-۱۶۸، تبیین الحقائق ۶/۱۳۷، القوانین الفقہیہ ۲۱۶-۲۱۸، کشاف القناع ۴/۱۱۶۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۶۲، القواعد لابن رجب رص ۲۰۴۔

(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۶۲-۳۶۳۔

(۴) الفروق للقرافی ۴/۲۷، الفرق ۲۱۷، ۲/۲۰۶، الفرق ۱۱۱/۔

ضمان عقد اور ضمان اتلاف کے مابین فرق:

۱۸- ضمان عقد- مالی نقصان کا بدلہ دینا ہے جو کسی عقد کے ساتھ ملا ہوا ہو۔

ضمان اتلاف- اس مالی نقصان کا بدلہ دینا ہے جو کسی عقد کے ساتھ ملا ہوا نہ ہو۔

ان دونوں کے مابین فرق ہے جو حسب ذیل صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے:

الف- اہلیت کے لحاظ سے، پس عقود میں اہلیت تصرفات شرعیہ کے صحیح ہونے کی شرط ہے، (اہلیت سے مراد یہاں اہلیت ادا ہے، یعنی کسی شخص میں ان تصرفات شرعیہ کو ادا کرنے کی صلاحیت ہو جن کا معتبر ہونا عقل پر موقوف ہوتا ہے)، کیونکہ یہ ادراک اور عقل سے متعلق ہوتے ہیں، پس جب یہ دونوں ثابت نہ ہوں تو ان تصرفات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا[1]۔

مالی نقصانات ، تاوان اور اخراجات اور وہ عطایا جو لازمی اخراجات کے مشابہ ہیں، ان میں جو اہلیت معتبر ہے وہ صرف اہلیت وجوب ہے، یعنی اس میں یہ صلاحیت ہو کہ اس کا حق دوسرے پر اور دوسرے کا حق اس پر واجب ہو سکے، لہذا ضمان کے باب میں غیر ممیّز بچہ کا حکم بالغ کے حکم کی طرح ہے، اس لئے کہ وجوب کی جو غرض ہے، (یعنی ضمان وغیرہ)، اس میں زندہ اور مردہ کا کوئی فرق نہیں ہے، اور بچہ کی طرف سے ادائیگی میں نیابت کی گنجائش بھی ہے[2]۔

ب- عوض ادا کرنے کی حیثیت سے۔ پس عقد کے ضمان میں مماثلت کے اعتبار سے عوض کی ادائیگی نہیں ہوگی، بلکہ ادائیگی اس

(۱) التوضیح والتلویح ۲/ ۱۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۵/ ۱۳۵۔
(۲) التوضیح ۲/ ۱۶۳۔

بنیاد پر ہوگی جس پر دونوں راضی ہوں۔

لیکن مالی اتلافات میں مماثلت کے اعتبار سے عوض کی ادائیگی ہوگی، کیونکہ اس میں مقصود ضرر کو دور کرنا اور مفسدہ کو زائل کرنا ہے، اور ضرر ممنوع ہے، پس اس میں مماثلت معتبر ہوگی[1]۔ اور یہ اس لئے کہ نص قرآنی عام ہے اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا"[2] (اور برائی کا بدلہ برائی ہے ویسی ہی)۔

ج- اوصاف اور ذاتی عوارض کی حیثیت سے، پس فقہاء نے عقود اور اتلافات میں اوصاف کے ضمان میں فرق کیا ہے، اور حنفیہ نے واضح کیا ہے کہ عقد کی صورت میں اوصاف کا ضمان واجب نہیں ہوگا، اور غصب کی صورت میں ضمان ہوگا، اور یہ حکم اس لئے ہے کہ غصب قبضہ ہے، اور اوصاف کا ضمان فعل یعنی قبضہ کی وجہ سے ہوتا ہے، لیکن عقد اعیان پر واقع ہوتا ہے، اوصاف پر نہیں ہوتا ہے، اور غصب (اور اسی طرح اتلاف) ایسا فعل ہے جو کسی ذات کے تمام اجزاء پر ہوتا ہے، لہذا اوصاف کا بھی ضمان ہوگا[3]۔

محل ضمان:

۱۹- محل ضمان وہ ہے: جس میں ضمان واجب ہوتا ہے[4] چاہے ضمان عقد کی وجہ سے ثابت ہو یا تلف کرنے اور قبضہ کرنے کی وجہ سے ہو، ابن رشد نے کہا: یہ ہر وہ مال ہے جس کے عین کو تلف کر دیا جائے، یا غاصب کے پاس کسی آسمانی آفت سے اس کا عین تلف

(۱) المبسوط ۱۱/ ۸۰۔
(۲) سورۂ شوریٰ/ ۴۰۔
(۳) الہدایہ بشروحہا ۸/ ۲۵۴-۲۵۵۔
(۴) بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد لابن رشد الحفید ۲/ ۳۸۷ طبع دوم: دار التوفیق النموذجیہ القاہرہ ۱۴۰۳ھ۔

ہوجائے، یا اس پر کوئی قبضہ کر کے اس کا مالک بن جائے[1]۔

ابن القیم نے کہا: محل ضمان وہ ہے جس میں معاوضہ کی صلاحیت ہو[2]۔

محل ضمان میں اس طرح توسع ممکن ہے کہ وہ تمام قابل ضمان صورتوں کو شامل ہو، بایں طور کہ نقصان دہ عمل کو اس کے محل کے اعتبار سے دو قسموں میں تقسیم کیا جائے، ایسا فعل ضار (نقصان پہنچانے والا فعل) جو انسان پر واقع ہو، اور وہ فعل ضار جو اس کے ماسوا اموال پر واقع ہو، جیسے جانور اور اشیاء۔

اور بعض فقہاء نے مال اور جانور پر زیادتی کرنے کو جنایات کی ایک قسم کے طور پر معتبر مانا ہے، چنانچہ کاسانی نے کہا: جنایت اصل میں دو قسم پر ہے، جانوروں اور جمادات پر جنایت اور آدمی پر جنایت[3]، پس یہ سب ضمان کے محل ہیں، لہٰذا انسان، جان اور اعضاء میں جنایت کی وجہ سے قابل ضمان ہوگا۔

اموال کی چند قسمیں ہیں، اعیان، منافع، زوائد، نواقص اور اوصاف[4] اور ذیل میں ہم ان پر بحث کرتے ہیں:

اول: اعیان:

۲۰ - اور یہ دو قسموں پر ہے، امانات اور مضمونات[5]۔

پس نص کی وجہ سے امانتوں کو بعینہ حوالہ کرنا اور اس کے مطالبہ پر بلا تاخیر اس کو ادا کرنا واجب ہے، اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلٰى أَهْلِهَا"[1] (اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو)، اور تعدی کی حالت میں ضامن قرار پائے گا، ورنہ اس میں ضمان نہیں ہوگا، اور اس کو بتائے بغیر مر جانا بھی تعدی ہے، مگر اس صورت کے علاوہ جو اس سے مستثنیٰ ہے[2]۔

اور مضمونات کا ضمان تلف کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اور تلف ہوجانے کی وجہ سے بھی واجب ہوتا ہے، خواہ کسی قدرتی آفت سے تلف ہو[3]۔

قابل ضمان اعیان کی دو قسمیں ہیں:

اول: وہ اعیان جو اپنی ذات کے اعتبار سے مضمون (قابل ضمان) ہوتی ہیں، اور یہ وہ چیزیں ہیں جن کے ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان مثل یا قیمت واجب ہوتی ہے، جیسے مغصوب، بیع فاسد کے ذریعہ فروخت کی گئی چیز، وہ مہر جو شوہر کے قبضہ میں ہو، بدل خلع (جبکہ وہ عین متعینہ ہو) اور دم عمد کا بدل صلح جبکہ وہ عین ہو۔

دوم: وہ اعیان جو اپنے غیر کے ذریعہ مضمون ہوتی ہیں، اور یہ وہ اعیان ہیں جن کے ہلاک ہونے کی صورت میں ثمن یا دین واجب ہوتا ہے، جیسے مبیع اگر قبضہ سے پہلے ہلاک ہوجائے، تو ثمن ساقط ہوجائے گا، اور رہن اگر ہلاک ہوجائے تو دین ساقط ہوجائے گا، اور یہ حنفیہ کے نزدیک ہے[4]۔

مالکیہ کے نزدیک: اعیان مضمونہ یا تو ظلم کے سبب سے قابل ضمان ہوں گے، جیسے مغصوبات (غصب کی ہوئی چیزیں) یا وہ بغیر ظلم

(۱) سابقہ مرجع۔
(۲) الطرق الحکمیہ رص ۲۵۲۔
(۳) البدائع ۷ / ۲۳۳۔
(۴) فتح العزیز شرح الوجیز، بہامش المجموع شرح المہذب ۱۱ / ۲۵۶، قواعد الأحکام ۱ / ۱۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۵) البدائع ۶ / ۷۔

(۱) سورۂ نساء / ۵۸۔
(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم (ص ۲۷۳)، ابن عابدین ۴ / ۴۹۴، جواہر الإکلیل ۲ / ۱۴۰، المہذب ۱ / ۳۶۶، المغنی ۶ / ۳۸۲-۳۸۳۔
(۳) بدایۃ المجتہد ۲ / ۳۸۷۔
(۴) الدر المختار ۴ / ۲۶۸۔

کے قبضہ کے سبب سے قابل ضمان ہوں گے، بلکہ اگر خریداری، ہبہ یا وصیت، یا قرض کے ذریعہ ملکیت کے منتقل ہونے کے طور پر مالک کی اجازت سے قبضہ کرے تو بھی وہ ضامن ہوگا، چاہے بیع صحیح ہو یا فاسد[1]۔

اسی طرح حنابلہ کے نزدیک حکم ہے، چنانچہ ان حضرات نے اعیان مضمون کی یہ تعریف کی ہے، یہ وہ چیزیں ہیں جن کا ضمان تلف اور اتلاف کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، چاہے یہ ضامن کے قبضہ میں مباح فعل کے ذریعہ ہو، جیسے عاریت، یا ممنوع فعل کے ذریعہ ہو، جیسے مغصوب، اور عقد فاسد کے ذریعہ قبضہ کی ہوئی چیز اور ان جیسی چیزیں[2]۔

سیوطی نے مضمونات کو شمار کیا اور اسے سولہ چیزوں تک پہونچایا ہے، اور ان میں سے ہر ایک کا حکم بیان کیا ہے، اور ان میں سے غصب، اتلاف، لقطہ، قرض، عاریۃ اور بھاؤ کر کے قبضہ کیا ہوا ہے[3]۔

۲۱ - کیا اعیان مضمونہ میں اراضی داخل ہیں؟

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ تعدی کی وجہ سے اراضی کا ضامن ہوگا، اور یہ اس کے غصب کے ذریعہ ہوگا، اور اس کا غصب ممکن ہے، اس لئے کہ غصب: دوسرے کے مال پر اس کے مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا ہے، یا وہ دوسرے کے حق پر ظلماً قبضہ کرنا ہے، یا مالک کے قبضہ کو اس کے مال سے ختم کرنا ہے، جیسا کہ (حنفیہ میں سے امام محمد کہتے ہیں) مال میں کوئی عمل کرنا شرط نہیں ہے، اور یہ اراضی اور منقولہ جائداد دونوں میں ہوسکتا ہے۔

چنانچہ نبی علیہ السلام نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جو دوسرے کی زمین پر قبضہ کرلے: "من ظلم قید شبر من الأرض، طوقه من سبع أرضین"[1] (اگر کوئی شخص کسی کی ایک بالشت زمین پر ظلماً قبضہ کرلے تو اسے ساتوں زمین کا طوق پہنایا جائے گا)۔

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ غصب: مالک کے قبضہ کو اس کے مال سے مال میں تصرف کے ذریعہ ختم کردیا جائے، اسی وجہ سے کنز میں اس کی یہ تعریف کی ہے کہ جائز قبضہ کو باطل قبضہ کے ذریعہ ختم کرنا غصب ہے، اور یہ اراضی میں نہیں پایا جاتا ہے، اس لئے کہ اس میں بدلنا اور منتقل کرنا ممکن نہیں ہے، پس حقیقۃً اور تقدیراً اتلاف نہیں پایا جائے گا۔

اگر کسی مکان کو غصب کرلے، پھر عمارت منہدم ہوجائے یا سیلاب آئے اور عمارات اور درختوں کو بہالے جائے، یا پانی زمین پر غالب آجائے پھر وہ زمین پانی میں ڈوبی رہے تو جمہور کے نزدیک اس پر ضمان ہوگا، اور امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک اس پر ضمان نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص اراضی کو غصب کرلے، پھر دوسرا شخص آئے اور اسے تلف کردے، تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک تلف کرنے والے پر ضمان ہوگا، اور جمہور فقہاء کے نزدیک مالک کو اختیار ہوگا کہ وہ غاصب یا تلف کرنے والے میں سے جس کو چاہے ضامن قرار دے[2]۔

---

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۲۰، الفروق للقرافی ۴ر ۱۰۶ طبع اول ۱۳۴۴ھ۔
(۲) القواعد لابن رجب رص ۵۴، ۳۰۸۔
(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۵۶-۳۶۰۔

(۱) حدیث: "من ظلم قید شبر من الأرض......" کی روایت بخاری (۵ر ۱۰۳) اور مسلم (۳ر ۱۲۳۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔
(۲) البدائع ۷ر ۱۴۶، تبیین الحقائق ۵ر ۲۲۲-۲۲۴، جامع الفصولین ۲ر ۸۵، الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۳ر ۴۴۲-۴۴۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۷، الإقناع للخطیب الشربینی بحاشیۃ البجیرمی ۳ر ۱۱۳ اور اس کے بعد کے

فقہاء نے کہا: اگر اسے اپنے فعل یا اپنی رہائش کے ذریعہ تلف کردے، تو اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ یہ اتلاف ہے، اور اس کی وجہ سے اراضی کا ضمان ہوتا ہے، جیسا کہ اس صورت میں ضامن ہوگا، جب اس کی مٹی کو منتقل کرے [۱]۔

دوم: منافع:

۲۲ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ منافع فی ذاتہ اموال تقومہ ہیں، لہذا اتلاف کی وجہ سے ان کا ضمان ہوگا، جیسا کے اعیان میں ضمان ہوتا ہے، وجوہات درج ذیل ہیں:

الف- اس لئے کہ تمام اموال سے سب سے ظاہر غرض یہی منافع ہیں [۲]۔

ب- اس لئے بھی کہ شارع نے اسے نکاح میں مہر قرار دینے کو جائز قرار دیا ہے، جو موسیٰ اور شعیب علیہما السلام کے قصہ میں مذکور ہے، حالانکہ نکاح میں مہر کا مال ہونا نص سے شرط ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ" [۳] (یعنی تم انہیں اپنے مال کے ذریعہ سے تلاش کرو)۔

ج- اس لئے بھی کہ مال اس چیز کا نام ہے جو ہماری مصلحتوں کو قائم رکھنے کے لئے پیدا کی گئی ہے، یا وہ چیز ہے (جیسا کہ شاطبی کہتے ہیں)، جس پر ملکیت واقع ہو، اور مالک اس میں خود مختار ہو، اور منافع ہمارے ہوں یا دوسروں کے ہوں ان ہی وصف پر ہے، اور کسی چیز کی مالیت اس طرح معلوم ہوتی ہے کہ اس کو مال سمجھا جائے، اور لوگ تجارت کے ذریعہ منافع کے تمول کے عادی ہوں، چنانچہ لوگوں میں سب سے بڑے تاجر آڑھت والے ہیں، اور ان کا رأس المال منفعت ہے [۱]۔

د- اس لئے بھی کہ منفعت (جیسا کہ عزالدین بن عبدالسلام کہتے ہیں): مباح اور متقوم ہے، لہذا عقود فاسدہ اور صحیحہ میں باطل ہاتھوں کے تحت ضائع ہونے کی صورت میں اور انتفاع کو ضائع کرنے کی صورت میں اس کی تلافی کی جائے گی، اس لئے کہ شریعت نے اس کو قیمت والا قرار دیا ہے، اور اسے اموال کے درجہ میں رکھا ہے، لہذا عقود کی صورت میں اس کی تلافی کرنے میں، اور ضائع کرنے اور تلف کرنے کی صورت میں اس کی تلافی کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے [۲]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ غصب کی وجہ سے منافع کا ضمان واجب نہیں ہوگا، چاہے اسے وصول کرلے یا اسے بے کار چھوڑ دے، یا اس سے آمدنی حاصل کرے، اور عقد کے بغیر ان کا ضمان نہیں ہوگا، وجوہات درج ذیل ہیں:

الف- اس لئے کہ منافع مال متقوم نہیں ہیں، اور ضرورت کے وقت کے لئے اسے ذخیرہ کرکے رکھنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ وہ دو وقتوں میں باقی نہیں رہتے ہیں، لیکن یہ اعراض ہیں، جب بھی عدم کے پردہ سے وجود کے دائرہ میں آتے ہیں فوراً ختم ہوجاتے ہیں، لہذا انہیں بطور مال محفوظ رکھنا ممکن نہیں ہے [۳]، اور اس کے بارے میں سرخسی کہتے ہیں: عقد یا شبہ عقد کے بغیر اتلاف کی وجہ سے منافع کا ضمان نہیں ہوگا [۴]۔

صفحات، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۲۷، کشاف القناع ۴/ ۷۷۔

(۱) مجمع الضمانات (۱۲۶) دوسری جزئیات میں۔

(۲) قواعد الأحکام ۱/ ۱۷۲۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۴۔

(۱) المبسوط ۱۱/ ۷۸، الموافقات ۲/ ۱۷، المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۴۳۵-۴۳۶۔

(۲) القواعد ۱/ ۱۷۱-۱۷۲۔

(۳) المبسوط ۱۱/ ۷۹۔

(۴) سابقہ مراجع ۱۱/ ۷۸۔

ب- اس لئے بھی کہ قیاس کے خلاف بطور استثناء شریعت نے اس کو صرف اجارہ میں قیمت والا قرار دیا ہے، کیونکہ اس پر عقد کرنے کے لئے اس کا قیمت والا ہونا ضروری ہے، حالانکہ منفعت اپنی ذات میں قیمت والی نہیں ہے، اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو وہ موقع نص تک محدود ہوتی ہے [(۱)]۔

مالکیہ غاصب کو ضامن قرار دیتے ہیں اگر وہ تعدی کے ذریعہ منفعت کی غرض سے غصب کرے، جیسا کہ اگر جانور یا گھر کو صرف سواری اور رہائش کے لئے غصب کرے، تو استعمال کرنے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا، اگرچہ اس کا استعمال معمولی ہو، اور اس حالت میں ان چیزوں کی ذات کا ضامن نہیں ہوگا اگر وہ قدرتی آفت کے ذریعہ تلف ہو جائیں [(۲)]۔

سوم: زوائد:

۲۳- اس کی مثال مغصوب کے زوائد اور اس کی بڑھوتری ہے۔

الف- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ غصب کے ضمان کی طرح اس کا بھی ضمان ہوگا، کیونکہ یہ مغصوب منہ کا مال ہے، اور غاصب کے قبضہ میں غصب کے ذریعہ حاصل ہوا ہے، لہذا تلف کی صورت میں اس کا ضامن ہوگا، جیسا کہ اس اصل کا ضامن ہوگا جس سے وہ پیدا ہوا ہے [(۳)]۔

ب- حنفیہ کے نزدیک مغصوب کے زائد (چاہے متصل ہوں جیسے موٹاپا، یا الگ ہوں جیسے دودھ اور بچہ اور باغ کا پھل اور بکری کا اُون)، غاصب کے قبضہ میں امانت ہیں، اگر کھا کر یا تلف کر کے یا مالک کے مطالبہ پر اس کو روک کر تعدی کرے گا تو ضامن ہوگا ورنہ نہیں۔

یہ اس لئے کہ غصب یہ ہے کہ مال پر قبضہ کر کے مالک کے قبضہ کو ختم کر دیا جائے، اور زوائد میں یہ صورت نہیں ہے، کیونکہ یہ مالک کے قبضہ میں نہیں تھا [(۱)]۔

ج- مالکیہ کے نزدیک یہ تفصیل ہے:

اول: جو اصل سے پیدا شدہ ہو اور اس کی خلقت پر ہو، جیسے بچہ، تو وہ اصل کے ساتھ واپس کیا جائے گا۔

دوم: جو اصل سے پیدا شدہ ہو اور اس کی خلقت پر نہ ہو، جیسے پھل اور چوپایہ کا دودھ، تو اس کے بارے میں دو قول ہیں: ایک یہ ہے کہ یہ غاصب کا ہوگا، اور دوسرا یہ ہے کہ اگر وہ موجود ہو تو اس کی واپسی لازم ہوگی، اور اگر تلف ہو گیا ہو تو اس کی قیمت لازم ہوگی۔

سوم: جو پیدا شدہ نہ ہو، تو اس کے بارے میں پانچ اقوال ہیں:

۱- ایک قول یہ ہے کہ مطلقاً زوائد کو لوٹائے گا، اس لئے کہ اس نے تعدی کی ہے، اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔

۲- ایک قول یہ ہے کہ اسے مطلقاً نہیں واپس کرے گا، اس میں بھی کوئی تفصیل نہیں ہے، کیونکہ یہ اس ضمان کے مقابلہ میں ہے جو اس پر واجب ہے۔

۳- ایک قول یہ ہے کہ اصول اور اراضی کے منافع کی قیمت واپس کرے گا، کیونکہ یہ مامون ہے اور اس میں ضمان کا تحقق نہیں ہوتا ہے، اور جانور اور اس کے مشابہ کے منافع کی قیمت جس میں ضمان

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۳۴، الاختیار ۳/ ۶۴-۶۵، المبسوط ۱۱/ ۷۸-۸۰، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۲۸۴-۲۸۵۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۴۵۲-۴۵۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۹۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۳۱-۳۲، المغنی ۵/ ۳۹۹-۴۰۰، کشاف القناع ۴/ ۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الروض المربع بشرح زاد المستقنع مختصر المقنع ۱/ ۲۴۹ طبع دار الکتب العلمیہ فی بیروت۔

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۳۲، البدائع ۷/ ۱۶۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۹۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۷۔

ہوتا ہے، نہیں لوٹائے گا۔

۴-ایک قول یہ ہے کہ اگر اس سے فائدہ اٹھائے گا تو اسے واپس کرے گا، اور اگر اسے بیکار رکھے تو اسے واپس نہیں کرے گا۔

۵- ایک قول یہ ہے کہ اگر خاص طور پر منافع غصب کرے تو اسے واپس کرے گا، اور اگر منافع اور اشیاء کی ذات کو غصب کرے تو اسے واپس نہیں کرے گا[۱]۔

چہارم: نقصانات:

۲۴-غصب یا نقصان دہ عمل یا اتلاف وغیرہ کے سبب سے اموال میں ہونے والے نقصان کے ضمان کے بارے میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے، چاہے یہ نقصان عمداً ہو یا خطأً ہو یا کوتاہی کی وجہ سے ہو، کیونکہ غصب کا ضمان (جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں): فوت ہونے والی چیز کی تلافی کا ضمان ہے، لہذا فوت ہونے والی چیز کے بقدر ثابت ہوگا[۲]۔

لہذا جس کے قبضہ میں کسی چیز میں نقصان ہوجائے تو اس پر نقصان کا ضمان ہوگا، اور اس بارے میں مذاہب فقہیہ میں تفصیل ہے:

الف-حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نقصان یا تو معمولی ہوگا یا غیر معمولی ہوگا۔

اور ان کے نزدیک صحیح جیسا کہ زیلعی نے کہا: معمولی یہ ہے کہ جس سے منفعت کا کوئی جزء فوت نہ ہو، بلکہ اس میں منفعت میں نقصان داخل ہو، جیسے کپڑے میں پھٹنا[۳]۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/۳۹۱-۳۹۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۴۔
(۲) البدائع ۷/۱۵۵۔
(۳) تبیین الحقائق ۵/۲۲۹۔

غیر معمولی یہ ہے کہ جس سے عین کا بعض حصہ اور منفعت کا بعض حصہ فوت ہوجائے، اور بعض عین اور بعض منفعت باقی رہ جائے۔

ایک قول یہ ہے کہ معمولی وہ ہے جو چوتھائی قیمت سے کم ہو اور غیر معمولی وہ ہے جو چوتھائی قیمت کے برابر یا اس سے زائد ہو، اور اسی کو مجلّہ کے دفعہ (۹۰) میں اختیار کیا گیا ہے۔

پس معمولی نقصان کی صورت میں مالک کو صرف عین مغصوب کے لینے کا حق ہوگا، کیونکہ عین مکمل موجود ہے، اور غاصب نقصان کا ضامن ہوگا۔

غیر معمولی کی صورت میں مالک کو اختیار ہے کہ عین لے لے، اور غاصب سے نقصان کا ضمان لے، یا عین غاصب کے لئے چھوڑ دے، اور اس کی قیمت کا ضمان لے لے[۱]۔

اگر دوسرے کے ماکول اللحم جانور کو ذبح کردے، یا اس کا پیر کاٹ دے، تو یہ بعض وجوہ سے اتلاف ہوگا اور غیر معمولی نقصان ہوگا، پس اس سلسلہ میں مالک کو اختیار دیا جائے گا، اور اگر جانور غیر ماکول اللحم ہو تو غاصب پورے کا ضامن ہوگا، کیونکہ یہ ہر اعتبار سے مطلقاً ہلاک کرنا ہے، اور تمام منفعت کا تلف کرنا ہے[۲]۔

اگر مکان غصب کرلے اور وہ اس کی رہائش کی وجہ سے منہدم ہوجائے یا نقص پیدا ہوجائے، تو وہ اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ یہ اس کے فعل کی وجہ سے اتلاف ہے، اور اتلاف کی وجہ سے مکان کا ضمان واجب ہوتا ہے، اور اتلاف کے ضمان کے لئے قبضہ میں ہونا شرط نہیں ہے۔

اس کے برخلاف اگر اراضی کو غصب کرے، اور وہ اس کے قبضہ

(۱) حوالہ سابق، الدر المختار ۵/۱۲۳۔
(۲) الاختیار شرح المختار ۳/۶۲-۶۳ طبع دار المعرفہ بیروت، تبیین الحقائق ۵/۲۲۶-۲۲۷، الدر المختار ۵/۱۲۵، الہدایہ وشروحہا ۸/۲۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۷/۱۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

میں ہلاک ہوجائے، تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس میں کوئی تصرف نہیں کیا، لہذا شیخین کے نزدیک ضمان واجب نہیں ہوگا، کیونکہ وہ منفعت کو غصب کرنے والا ہے جو منفعت مال نہیں ہے، اور اس لئے کہ اس نے مالک کو انتفاع سے روک دیا ہے لہذا اس کے عین کا ضامن نہیں ہوگا (۱)۔

ب- نقص کے سلسلہ میں مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ یا تو وہ خالق کی طرف سے ہوگا یا مخلوق کی طرف سے۔

اگر خالق کی طرف سے ہو تو مالک کو صرف اسے ناقص طور پر لینے کا حق ہے، (جیسا کہ ابن جنی کہتے ہیں) یا غاصب غصب کے دن کی مغصوب کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

ایک قول ہے: اسے حق ہوگا کہ اسے لے لے اور غاصب سے عیب کی قیمت کا تاوان لے۔

اور اگر وہ مخلوق کی طرف سے ہو اور اس کی جنایت کی وجہ سے ہو تو مالک کو اختیار ہوگا:

۱- یا تو اس سے غصب کے دن کی قیمت کا ضمان لے، اور اسے غاصب کے لئے چھوڑ دے، یا اس چیز کو لے لے اور جنایت کے دن کے نقصان کی قیمت وصول کرلے، یہ ابن القاسم کے نزدیک ہے، یا سحنون کے نزدیک غصب کے دن کی قیمت وصول کرے گا۔

۲- اشہب اور ابن المواز کے نزدیک: اس کو اختیار ہے کہ اس سے قیمت کا ضمان لے یا اس کو ناقص حالت میں لے لے، اور جنایت کے سلسلہ میں اس کو کچھ نہیں ملے گا، جیسا کہ اگر قدرتی آفت سے نقصان ہوجائے (۲)۔

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۴- ۲۲۵، مجمع الضمانات رص ۱۲۶، جامع الفصولین ۲/ ۹۲، اور اس میں نفیس اور وجیہ دلیل ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۸۸، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۱، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۴۵۳- ۴۵۴، منح الجلیل علی مختصر سیدی خلیل للشیخ محمد

اراضی میں تعمیر یا پودے کے ضمان کے بارے میں ان کے نزدیک تفصیل ہے، جسے ہم ضمان کے خاص احکام میں ذکر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ج- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ہر عین مغصوبہ کے نقصان کا ضمان غاصب پر ہوگا، اگر نقصان دائمی ہو جس کی وجہ سے قیمت میں کمی ہوتی ہو، چاہے اس کے استعمال سے ہو یا اس کے استعمال کے بغیر ہو، جیسے جانور کا بیمار ہونا، وہ کپڑا جو پھٹ جائے، وہ برتن جو ٹوٹ جائے، وہ کھانا جو خراب ہوجائے، وہ تعمیر جو منہدم ہوجائے اور اس جیسی چیز، تو اسے واپس کردے گا، اور مالک کے لئے غاصب پر نقصان کا تاوان ہوگا، (ساتھ ہی ساتھ اجرت مثل واجب ہوگی، جیسا کہ قلیوبی نے کہا)، کیونکہ یہ ایسا نقصان ہے جو غاصب کے قبضہ میں پیدا ہوا ہے، لہذا اس کا ضمان واجب ہوگا (۱)۔

پنجم: اوصاف اور ان کا ضمان:

۲۵- اگر کسی وصف کے فوت ہونے سے غاصب کے نزدیک سامان میں نقصان پیدا ہوجائے، یہ یا تو بازار میں قیمت کے گرنے کے سبب سے ہوگا یا اس میں کسی مرغوب وصف کے فوت ہونے کے سبب سے ہوگا:

الف- اگر نقصان بازاروں میں قیمتوں کے کم ہونے کی وجہ سے ہو، تو غاصب پر یا تعدی کرنے والے پر بالاتفاق قیمت کے کم ہونے کا ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ مغصوب کے نقصان کا ضمان ہوتا ہے، اور ریٹ کا نقصان مغصوب کا نقصان نہیں ہے، بلکہ اس کمی کی وجہ سے

علیش بحاشیہ تسہیل منح الجلیل ۳/ ۵۳۷- ۵۳۸ طبع دار صادر بیروت۔

(۱) شرح المحلی مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۹، شرح الشربینی الخطیب علی الإقناع وحاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۴۰- ۱۴۱، کفایۃ الاخیار فی حل غایۃ الاختصار للحصنی ۱/ ۱۸۳ طبع دار المعرفہ بیروت، المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۳۸۵، کشاف القناع ۳/ ۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہے جسے اللہ تعالیٰ بندوں کے قلوب میں پیدا فرماتے ہیں، بندے کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے، لہذا اس کا ضمان نہیں ہوگا اور اسی کو مجلّہ (دفعہ: ۹۰۰) میں اختیار کیا گیا ہے، اور اس لئے بھی کہ عین کے باقی رہنے کی صورت میں قیمت میں مالک کا کوئی حق نہیں ہے، بلکہ اس کا حق صرف عین میں ہے اور یہ جیسا تھا ویسا ہی باقی ہے، اور اس لئے بھی کہ غاصب صرف اس چیز کا ضامن ہوتا ہے، جسے غصب کرتا ہے اور قیمت غصب میں داخل نہیں ہوتی ہے۔

ب- اگر نقصان کسی پسندیدہ وصف کے فوت ہونے کے سبب ہو، تو اس کا ضمان ہوگا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، جیسا کہ اگر غصب کئے ہوئے جانور کا عضو غاصب کے قبضہ میں کسی قدرتی آفت کی وجہ سے ساقط ہوجائے، یا اس میں غاصب کے پاس لنگڑاپن یا فالج یا اندھاپن پیدا ہوجائے، اور اسی جیسی دوسری چیز تو مالک مغصوب کو لے لیگا اور غاصب سے نقصان کا ضمان لے گا، اس لئے کہ بدن کا ایک جز یا اس کا کوئی پسندیدہ وصف فوت ہوگیا ہے، نیز اس لئے کہ غصب کی وجہ سے جانور کے ضمان میں اس کے تمام اجزاء داخل ہیں، لہذا جس کے عین کی واپسی دشوار ہو تو اس کی قیمت کی واپسی واجب ہوگی۔

نقصان کے جاننے کا طریقہ یہ ہے کہ صحیح ہونے کی حالت میں اس کی قیمت لگائی جائے اور عیب کی حالت میں اس کی قیمت لگائی جائے، ان دونوں کے درمیان جو فرق ہوگا اس کے بقدر واجب ہوگا[1]۔

ضمان کے اعتبار سے عقود کی تقسیم:

۲۶- ضمان کے اعتبار سے عقود کی تقسیم چار قسموں میں کرنا ممکن ہے:

اول: اس جگہ مراد وہ عقد ہے جو ضمان کے لئے مشروع ہے، یا وہ بذات خود ضمان ہے، حنفیہ کے نزدیک اس کا نام کفالہ ہے، اور جمہور کے نزدیک اس کا نام ضمان ہے۔

دوم: اس جگہ کچھ ایسے عقود ہیں جو ضمان کے لئے مشروع نہیں ہیں، بلکہ ملکیت اور نفع اور ان جیسی چیزوں کے لئے مشروع ہیں، لیکن اس پر ضمان اس لئے ہوتا ہے کہ یہ اس کے احکام کا لازمی اثر ہے، اس کا نام عقود ضمان ہے، اور ان میں جس مال پر قبضہ کیا جاتا ہے قابض اس کا ضامن ہوتا ہے، چاہے وہ کسی سبب سے ہلاک ہو، جیسے عقد بیع، بٹوارہ، مال کے بدلہ مال پر صلح کرنا، مخارجہ (کچھ مال لے کر اپنے حصہ سے دست بردار ہوجانا) اور قرض، اور جیسے عقد نکاح اور خلع کرنا۔

سوم: اس جگہ کچھ ایسے عقود ہیں جن میں حفاظت اور امانت کا نشان ظاہر ہوتا ہے، بعض اوقات نفع بھی ہوتا ہے، اور انہیں ''عقود امانت'' کہا جاتا ہے، اور اس میں مقبوض مال قابض کے ہاتھ میں امانت کے طور پر ہوتا ہے، اور اس کی حفاظت میں کوتاہی کے سبب تلف ہوجائے تو ضامن ہوگا ورنہ ضامن نہیں ہوگا، جیسے ودیعت رکھنا، عاریت دینا، شرکت اپنی تمام اقسام کے ساتھ، وکالۃ اور وصایہ۔

چہارم: اس جگہ کچھ ایسے عقود ہیں جو ذو وجہین ہیں، من وجہ ضمان واجب کرتے ہیں اور من وجہ امانت ہیں، اسی لئے ان کا نام عقود مزدوجۃ الاثر ہے، جیسے عقد اجارۃ، رہن اور مال کے بدلہ میں منفعت پر صلح کرنا۔

۲۷- عام طور پر عقود ضمان اور عقود امانت کے مابین فرق کی بنیاد معاوضہ پر ہے: پس جب بھی عقد میں معاوضہ ہوگا تو وہ عقد ضمان

---

(۱) البدائع ۷/۱۵۵، مجمع الضمانات رص ۱۳۳، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۴۵۲-۴۵۳-۴۵۴، منح الجلیل ۳/ ۵۳۷، الإقناع وحاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۴۰-۱۴۱، کشاف القناع ۴/ ۹۱-۹۲-۹۳، المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۴۰۰-۴۰۲۔

ہوگا، اور جب بھی عقد سے مقصود معاوضہ کے علاوہ مثلاً حفاظت وغیرہ ہوتو عقد عقد امانت ہوگا۔

اس ضابطہ کی نسبت حنفیہ میں سے مرغینانی کی طرف ہے، جوانہوں نے مال شرکت میں شرکاء میں سے کسی ایک کے قبضہ کو قبضۂ امانت ہونے کی علت بیان کرتے ہوئے کہا ہے: کیونکہ اس نے مال پر مالک کی اجازت سے قبضہ کیا ہے، یہ قبضہ بدل اور وثیقہ کے طور پر نہیں ہے، لہذا یہ ودیعت کی طرح ہوگا [۱]۔

یہ اس کی طرف اشارہ ہے کہ جو قبضہ ضمان کو واجب کرتا ہے وہ ہے جو مالک کی اجازت کے بغیر ہو جیسے مغصوب، اور جو قبضہ مبادلۃ یعنی معاوضہ کے طور پر ہو، یا جو توثیق کے طور پر ہو جیسے رہن اور کفالۃ۔

رہن کا نتیجہ دراصل معاوضہ ہے، کیونکہ یہ بدل کی توثیق ہے، اسی طرح کفالۃ ہے، پس ضمان عقود میں بنیاد مبادلۃ ہے، اور غیر عقود میں اجازت کا نہ ہونا ہے، اور مبادلہ معاوضہ ہی ہے، تو یہی عقود ضمان اور عقود حفظ وامانت کے مابین تمیز کی بنیاد ہے۔

ان عقود میں ضمان کا بیان حسب ذیل ہے:

اول: ان عقود میں ضمان جو ضمان کے لئے مشروع ہیں:

عقد کفالۃ میں ضمان:

۲۸- اگر ضمان یا کفالۃ اپنی تمام شرائط کے ساتھ صحیح ہو تو ضامن پر اس چیز کی ادائیگی لازم ہوگی جس کی اس نے ضمانت لی ہے، اور مضمون لہٗ (دائن) کو اس سے مطالبہ کا حق ہوگا، اور ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور یہ ضمان کا فائدہ ہے [۲]۔

(۱) الہدایہ بشروحہا ۵/ ۴۰۴، نیز ملاحظہ کریں اس کی تعلیل کے بارے میں تبیین الحقائق للزیلعی وحاشیۃ الشلبی ۳/ ۳۲۰، اتقانی سے منقول ہے۔
(۲) المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۷۳۔

اگر کفالۃ مدیون کے حکم سے ہو جو کہ مکفول عنہ ہے، تو کفیل اس سے اس چیز کو واپس لے گا جو اس نے اس کی طرف سے ادا کیا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے فی الجملہ، جیسا کہ ابن جزی نے کہا ہے۔

لیکن اگر کفالۃ مکفول عنہ کی اجازت کے بغیر ہو تو واپسی میں اختلاف ہے۔

پس حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس کو واپس لینے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ اس حالت میں وہ تبرع کرنے والا سمجھا جائے گا [۱]۔

مالکیہ کے نزدیک اس حالت میں رجوع کرنا صحیح ہے اگر کفیل کا ادا کرنا بینہ یا صاحب حق کے اقرار سے ثابت ہو، اور انہوں نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس کی وجہ سے دین ساقط ہوا ہے [۲]۔

شافعیہ نے تفصیل کی ہے، اور کہا ہے:

اگر مکفول عنہ ضمان اور اداء کے بارے میں اجازت دے، پھر کفیل ادا کرے، تو وہ واپس لے گا۔

اور اگر ان دونوں میں اس کی اجازت نہ ہو تو واپسی نہیں ہوگی۔

اور اگر وہ صرف ضمان میں اجازت دے اور ادائیگی کے بارے میں اجازت نہ دے، تو اصح قول کے مطابق واپس لے گا، کیونکہ اس نے تاوان کے سبب کے بارے میں اجازت دی ہے۔

اور اگر وہ ضمان کے بغیر صرف ادائیگی کی اجازت دے، تو اصح قول کے مطابق واپس نہیں لے گا، کیونکہ تاوان ضمان میں ہوتا ہے، اور اس کے بارے میں اجازت نہیں دی ہے [۳]۔

حنابلہ نے مکفول عنہ کی طرف سے دین کی ادائیگی کے وقت واپسی کی نیت کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے:

(۱) الدر المختار ۴/ ۲۷۱-۲۷۲، الہدایہ بشروحہا ۶/ ۳۰۴-۳۰۵۔
(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳۳۵-۳۳۶، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۴۔
(۳) شرح المحلی بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۳۱۔

اگر ضامن قرض کو تبرع کے طور پر ادا کرے تو واپس نہیں لے گا، چاہے اس کی اجازت سے ضمانت لی ہو یا اس کی اجازت کے بغیر، کیونکہ وہ اس کے ذریعہ تبرع کرنے والا ہے، اگر اسے واپس لینے کی نیت سے ادا کرے تو واپس لے گا، کیونکہ اس نے واجب دین سے بری کرنے کے لئے ادا کیا ہے، لہذا اس کو لینے کا حق ہوگا۔

اگر اسے واپس لینے کے قصد اور عدم قصد سے بے خبر ہوکر ادا کرے تو واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ واپس لینے کا قصد نہیں ہے، چاہے ضمان یا ادائیگی، مضمون عنہ کی اجازت سے ہو یا اس کی اجازت کے بغیر ہو [۱]۔

اور ان کے نزدیک واپس لینے کی نیت میں چار تفصیل ہیں جو شافعیہ کی تفصیل سے قریب ہیں [۲]۔

اس سلسلے میں رجوع کریں ''کفالۃ'' کی اصطلاح۔

۲۹- اگر کفیل دین کی ادائیگی کی مدت کے آنے سے قبل مرجائے تو دین کے فوری واجب الاداء ہونے اور ورثہ سے اس کا مطالبہ کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، جسے ''کفالۃ'' کی اصطلاح میں ملاحظہ کیا جائے۔

ضمان درک:

۳۰- حنفیہ نے ضمان درک کو استحقاق مبیع کے وقت ضمانِ ثمن پر محدود کیا ہے [۳]، اور کہا ہے:

یہ مبیع کے استحقاق کے وقت ثمن کی واپسی کا نام ہے [۴]۔

درک: مطالبہ کرنا، پیچھے لگنا اور مؤاخذہ کرنا ہے [۱]۔

اسے شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ضمان العہدہ کہا جاتا ہے [۲]۔

اس کی تعریف ان حضرات نے یہ کی ہے: خریدار کے لئے ثمن کی ضمانت ہے، اگر ثمن پر قبضہ کرنے کے بعد مبیع میں استحقاق یا عیب یا نقص ظاہر ہوجائے [۳]، اور ضمان درک تمام فقہاء کے نزدیک صحیح ہے، وجوہات یہ ہیں [۴]:

الف- اس لئے کہ رد کے دشوار ہونے کی صورت میں قابل ضمان مالیت ہے [۵]، مضمون جیسا کہ عدوی کہتے ہیں عیب دار ہونے کی صورت میں عیب کی قیمت ہے، اور مستحق ہونے کی صورت میں ثمن ہے [۶]، اور یہ بلا اختلاف جائز ہے [۷]۔

ب- اس لئے کہ ضمان اس جگہ کفالہ ہے، اور کفالۃ مطالبہ کے التزام کے لئے ہے، اور انجام کے اعتبار سے افعال کا التزام صحیح ہوتا ہے، جیسا کہ نذر کے ذریعہ روزہ اور نماز کے التزام میں ہے [۸]۔

ج- حنابلہ نے اس کے جواز کی علت کے بیان میں کہا ہے: اس لئے کہ حاجت وثیقہ کی داعی ہوتی ہے اور یہ تین ہیں: شہادت، رہن اور ضمان، پس پہلے سے حق وصول نہیں ہوتا ہے، اور دوسرا ممنوع ہے، کیونکہ رہن کو ادائیگی تک روکنا لازم آتا ہے، اور ادائیگی معلوم نہیں

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۳۷۱۔
(۲) المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۸۶-۸۹۔
(۳) رد المحتار ۴/ ۲۸۱۔
(۴) سابقہ مرجع ۴/ ۲۶۴۔

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۳۷۹۔
(۲) شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۲۵، کشاف القناع ۳/ ۳۶۹۔
(۳) سابقہ دونوں مراجع۔
(۴) کشاف القناع ۳/ ۳۶۹۔
(۵) الہدایہ بشروحہا ۶/ ۲۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۹/ ۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۶) حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۶/ ۲۴۔
(۷) حوالہ سابق، الہدایہ بشروحہا ۶/ ۲۹۸۔
(۸) الہدایہ وشروحہا حوالہ بالا۔

ہے، تو یہ اسے ہمیشہ روکنے کا سبب ہوگا، تو ضمان کے علاوہ دوسرا باقی نہیں رہا۔

د- انہوں نے کہا: اس لئے بھی کہ اگر وہ صحیح نہ ہو تو ان لوگوں کے ساتھ معاملات رک جائیں گے جن سے جان پہچان نہ ہو، اور اس میں بڑا ضرر ہوگا، جو اصلی حکمت کو ختم کرنے والا ہے، جس کی وجہ سے بیع مشروع ہے[1]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ضمان درک کی شرط یہ ہے کہ قضا کے ذریعہ بائع پر ثمن کا ثبوت ہو[2]، اگر بائع پر ثمن کے فیصلہ سے قبل مبیع کا کوئی دوسرا مستحق ظاہر ہوجائے، تو درک کے ضامن سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ محض استحقاق سے ظاہراً بیع فسخ نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع موقوف کے طور پر معتبر ہوگی، اسی وجہ سے اگر فسخ سے پہلے مستحق بیع کی اجازت دیدے تو جائز ہوجائے گا، اگرچہ اس کے قبضہ کے بعد ہو، اور یہی صحیح ہے، لہذا جب تک بائع پر ثمن کا فیصلہ نہیں کیا جائے اصل پر ثمن کی واپسی واجب نہیں ہوگی، لہذا کفیل پر بھی واجب نہیں ہوگی[3]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے: یہ ثمن پر قبضہ سے پہلے صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ وہ صرف اس چیز کا ضامن ہوگا جو بائع کی ضمان میں داخل ہو، اور ایک قول یہ ہے: اس کے قبضہ سے پہلے صحیح ہوگا، کیونکہ کبھی اس کی ضرورت پڑتی ہے بایں طور کہ ضمان درک کے بغیر ثمن حوالہ نہ کرے[4]۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۳۶۹۔
(۲) ردالمحتار ۴/ ۲۶۴۔
(۳) الدرالمختار وردالمحتار ۴/ ۲۸۲۔
(۴) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۳۲۶۔

دوم: وہ عقود جو ضمان کے لئے مشروع نہیں ہیں لیکن ان میں ضمان ہوتا ہے:

عقد بیع میں ضمان:

۳۱- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ بیع صحیح میں مبیع بائع کے ضمان میں رہتی ہے، یہاں تک کہ اس پر خریدار قبضہ کرلے، ایک روایت میں حنابلہ نے مکیلات، موزونات وغیرہ اور ان کے علاوہ کے مابین فرق کیا ہے[1]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ محض عقد کی وجہ سے ضمان خریدار کی طرف منتقل ہوجائے گا، (جیسا کہ ابن جزی کہتے ہیں)، مگر چند مقامات مستثنی ہیں، ان میں سے وہ عقد ہے جو خیار کے ساتھ کیا گیا ہو، اور وہ پھل ہے جسے اس کے پکنے سے قبل فروخت کیا گیا ہو[2]۔

سب سے اہم چیزیں جو عقد بیع میں ضمان واجب کرتی ہیں، وہ مبیع کی ہلاکت، ثمن کی ہلاکت، مبیع کا استحقاق اور اس میں قدیم عیب کا ظاہر ہونا ہے۔

اور اس کے ساتھ خریدنے کے ارادہ سے مقبوض سامان کا ضمان اور دیکھنے کے ارادہ سے مقبوض سامان کا ضمان اور ضمان درک لاحق ہے۔

اس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

مبیع کا ہلاک ہونا:

۳۲- اس کے ہلاک ہونے کے احوال کے اعتبار سے اس کے حکم میں فرق ہوگا، اس کے ہلاک ہونے کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں، مثلاً

(۱) البدائع ۵/ ۲۳۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۹۹، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۱۱۶-۱۱۷۔
(۲) القوانین الفقہیہ رص ۱۶۴۔

اس کے کل کا ہلاک ہونا، اس کے بعض کا ہلاک ہونا، اس کی بڑھوتری کا ہلاک ہونا، بیع صحیح، فاسد اور باطل میں اس کا ہلاک ہونا، اور اس حال میں اس کا ہلاک ہونا کہ وہ بائع یا خریدار کے قبضہ میں ہو۔

اس کی تفصیل بیع فقرہ/ ۵۹ اور ''ہلاک'' کی اصطلاح میں ملاحظہ کی جائے۔

مبیع کی زوائد کا ہلاک ہونا:

۳۳- حنفیہ کے نزدیک یہ اصل طے ہے کہ مبیع کے زوائد، مبیع ہیں، (جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں)، البتہ اگر وہ علاحدہ ہو اور اصل سے پیدا شدہ نہ ہو تو وہ داخل نہ ہوگا، جیسے عمارتوں اور اراضی کی آمدنی، پس یہ یا تو مبیع میں اس کے قبضہ سے پہلے ہوگا یا اس کے بعد۔

الف- قبضہ سے قبل اگر بائع زوائد کو تلف کردے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس کے بقدر ثمن خریدار کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا، جیسا کہ اگر وہ مبیع کے ایک جزء کو تلف کردے اور جیسا کہ اگر اسے کوئی اجنبی تلف کردے۔

اگر وہ کسی قدرتی آفت سے ہلاک ہوجائے جیسا کہ اگر پھل ہلاک ہوجائے، تو وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ اوصاف کی طرح ہے، اس کے مقابلہ میں ثمن کا کوئی جزء نہیں ہوتا ہے، اور وہ اگرچہ مبیع ہے، لیکن وہ تبعاً مبیع ہے نہ کہ قصداً۔

ب- اگر وہ خریدار کے قبضہ کے بعد ہلاک ہو یا خود وہ اسے تلف کردے، تو یہ اس کے قبضہ کی وجہ سے غیر مضمون ہوگی اور اس کے لئے ثمن کا حصہ ہوگا، تو ثمن کو عقد کے دن کی اصل قیمت اور قبضہ کے دن زوائد کی قیمت پر تقسیم کیا جائے گا[1]، اور اگر اسے کوئی اجنبی تلف کردے تو وہ بلا اختلاف اس کا ضامن ہوگا، لیکن خریدار کو اختیار رہوگا۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۵۶۔

اگر چاہے تو عقد کو فسخ کردے، اور بائع جنایت کرنے والے سے جنایت کا ضمان لے۔

اور اگر چاہے تو بیع کو اختیار کرلے اور جنایت کرنے والے سے ضمان لے لے، اور اس پر پورا ثمن ہوگا، جیسا کہ اگر اصل کو تلف کردیتا[1]۔

بیع باطل میں ضمان:

۳۴- جمہور فقہاء اپنے عام قواعد میں بیع باطل اور بیع فاسد کے مابین فرق نہیں کرتے ہیں، صرف حنفیہ ہی نے ان دونوں کے مابین فرق کیا ہے۔

بیع باطل میں بالکل ہی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے، اس بیع کے لئے کوئی حکم نہیں ہے، کیونکہ حکم حقیقۃً موجود کے لئے ہوتا ہے، اور صرف صورت کے اعتبار سے اس بیع کا وجود ہے۔

اور اس کے ضمان میں تفصیل ہے، جسے ''بطلان'' فقرہ/ ۲۶، ۲۷ اور ''بیع باطل'' فقرہ/ ۱۱ میں ملاحظہ کیا جائے۔

بیع فاسد کا ضمان:

۳۵- جس بیع میں صحت کی شرائط میں سے کوئی شرط فوت ہوجائے تو وہ فاسد ہے[2]، جیسے کہ مبیع میں جہالت ہو، جیسے ریوڑ میں سے ایک بکری کی بیع، یا غرر ہو جیسے گائے کی بیع اس شرط کے ساتھ کہ اس سے دن میں اتنا دودھ نکالے گا، یا منہی عنہ ہو، جیسے قبضہ سے قبل اناج کی بیع اور بیع عینہ۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۵۶-۲۵۷۔
(۲) البدائع ۵/ ۲۹۹۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس بیع کو فسخ کرنا واجب ہے، اس سے حاصل ہونے والا نفع خبیث ہے، البتہ قبضہ کے بعد اس میں مبیع کے ضمان اور اس کی ملکیت کے بارے میں اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر چہ وہ قبضہ سے مالک نہیں ہوگا اور نہ اس میں بیع اور ہبہ کے ذریعہ تصرف نافذ ہوگا، لیکن ضمانِ غصب کی طرح اس کا ضامن ہوگا، اور مغصوب کی طرح اس پر اس کی واپسی کا خرچ ہوگا، اگر اس میں نقص پیدا ہو جائے تو اس کے نقصان کا ضامن ہوگا، اور اس کے زوائد بھی قابل ضمان ہوں گے، اور اس کو عیب دار کرنے کی صورت میں نقص کا تاوان ہوگا، اور اس کے تلف ہونے اور اس کے تلف کرنے میں ضمان ہوگا۔

ابن قدامہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ وہ عقد فاسد کی وجہ سے قابل ضمان ہے، لہذا اس کا مالک نہیں ہوگا، جیسے کہ مردار، تو وہ فی الجملہ قابل ضمان ہوگا، تو اس کے اجزاء بھی قابل ضمان ہوں گے [۱]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع فاسد میں اگر قبضہ ہو جائے، اس میں خیار شرط نہ ہو، تو ملکیت حاصل ہوتی ہے، اس لئے کہ حضرت بریرہؓ کی مشہور حدیث ہے [۲] نیز اس لئے کہ عقد اس کے اہل کی طرف سے صادر ہوا ہے، اور اپنے محل میں واقع ہوا ہے، لیکن نہی کی وجہ سے ملکیت خبیث اور حرام ہے، یہی صحیح اور ان کے نزدیک مختار ہے [۳]۔

وہ خریدار کے قبضہ میں قابل ضمان ہوگا اور اس کی ہلاکت یا اس کی واپسی کے ناممکن ہونے کے بعد مثلی ہونے کی صورت میں اس کا مثل اور قیمت والی ہونے کی صورت میں اس کی قیمت لازم ہوگی [۱]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ خریدار اگر بیع فاسد میں مبیع پر قبضہ کر لے تو وہ اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گی، کیونکہ اس نے اس پر امانت کے طور پر قبضہ نہیں کیا ہے، بلکہ اپنے خیال میں اس نے تملیک کے طور پر اس پر قبضہ کیا ہے، اگر چہ اس کی طرف ملکیت حقیقت کے اعتبار سے منتقل نہیں ہوگی [۲]۔

آبی نے صراحت کی ہے کہ بیع فاسد میں ملکیت قبضہ کے ذریعہ خریدار کی طرف منتقل نہیں ہوگی، بلکہ اس کو ختم کرنا ضروری ہوگا [۳]، (چاہے ثمن کو ادا کر دیا ہو یا نہ کیا ہو) ابن حاجب نے کہا ہے: اس میں قبضہ اور فوات کے بغیر ملکیت منتقل نہیں ہوگی [۴]۔

اور فوات (جیسا کہ ابن جزی کہتے ہیں)، پانچ چیزوں کے ذریعہ ہوتا ہے، ان میں سے ذات کا بدل جانا، عیب دار ہونا، اور دوسروں کا حق متعلق ہونا ذکر کیا ہے [۵]۔

۳۶- بیع فاسد میں مبیع کی قیمت کا اندازہ لگانے میں کس وقت کا اعتبار کیا جائے گا، اس کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

پس جمہور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک قبضہ کے دن کی قیمت واجب ہوگی، اور یہ اس لئے کہ اسی دن مبیع اس کے ضمان میں داخل ہوئی ہے، عقد کے دن نہیں، کیونکہ عقد کے دن کا ضمان عقد صحیح کی صورت میں واجب ہوتا ہے [۶]۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۴۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۷۶، المغنی ۴/ ۵۶، کشاف القناع ۳/ ۱۸۸۔

(۲) حدیث بریرہؓ کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۱۳) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۱) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) الدر المختار ۴/ ۱۲۴، الاختیار ۲/ ۲۲۔

(۱) مجمع الضمانات (۲۱۶)، الہدایہ وشروحہا ۶/ ۴۵-۹۶، الدر المختار ۴/ ۱۲۵۔

(۲) کفایۃ الطالب، حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۴۸۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۔

(۴) حوالہ بالا، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۲، شرح الزرقانی علی مختصر سیدی خلیل ۵/ ۹۳-۹۶۔

(۵) حوالہ جات سابقہ، کفایۃ الطالب ۲/ ۱۴۸۔

(۶) الدر المختار ۴/ ۱۲۵، مجمع الضمانات رص ۱۲۴، کفایۃ الطالب ۲/ ۱۴۸۔

حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کی ایک روایت اور حنفیہ میں سے امام محمد کا قول ہے: اس کی قیمت تلف کرنے یا ہلاک ہونے کے دن کی معتبر ہوگی، کیونکہ انہیں دونوں چیزوں کی وجہ سے ضمان ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ امام محمد کہتے ہیں۔

حنابلہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس نے اس پر اس کے مالک کی اجازت سے قبضہ کیا ہے تو یہ عاریت کے مشابہ ہوگا [۱]، اور یہ ان حضرات کے نزدیک قابل ضمان ہے۔

شافعیہ کا راجح مذہب مال متقوم میں قبضہ کے وقت سے لے کر تلف کے وقت تک کی زیادہ قیمت کا اعتبار ہے [۲]۔

یہ حنابلہ کا بھی ایک قول ہے جسے انہوں نے غصب کے بارے میں ذکر کیا ہے اور وہ اس جگہ بھی اسی طرح ہے جیسا کہ مقدسی کہتے ہیں [۳]۔

۳۷- اگر بیع فاسد کی صورت میں مبیع میں نقص پیدا ہوجائے، اور وہ خریدار کے قبضہ میں ہو، تو اس پر اتفاق ہے کہ اس پر نقص کا ضمان ہوگا اور وجوہات یہ ہیں:

الف- اس لئے کہ وہ عیب دار ہوگئی ہے [۴]۔

ب۔ اس لئے کہ پوری مبیع قابل ضمان ہے تو اس کے اجزاء بھی قابل ضمان ہوں گے [۵]۔

۳۸- اگر بیع فاسد کی صورت میں مبیع پر قبضہ کے بعد اس میں اضافہ ہوجائے اور یہ اضافہ علاحدہ ہو جیسے بچہ اور پھل، یا متصل ہو جیسے

(۱) ردالمحتار ۴؍ ۱۲۵، تبیین الحقائق ۴؍ ۶۲، مجمع الضمانات رص ۲۱۴، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴؍ ۵۶۰، کشاف القناع ۳؍ ۱۹۸۔

(۲) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳؍ ۸۴، روضۃ الطالبین ۳؍ ۴۰۹۔

(۳) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴؍ ۵۶۔

(۴) حاشیۃ الجمل ۳؍ ۸۴۔

(۵) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴؍ ۵۶۔

موٹاپا، تو وہ (مغصوب کے زوائد کی طرح) خریدار اس کا ضامن ہوگا، جیسا کہ نووی نے کہا ہے [۱]۔

اضافہ کے ضمان کا نہ ہونا بھی شافعیہ کے نزدیک ایک شاذ قول ہے، جسے نووی نے ذکر کیا ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر اضافہ کے بعد عین (اصل مبیع) تلف ہوجائے، تو قیمت میں سے اضافہ ساقط ہوجائے گا، اور تلف کے وقت کی باقی قیمت کا ضامن ہوگا [۲]۔

اور مقدسی نے اس میں دو احتمال ذکر کئے ہیں:

الف- اول: ضمان ہوگا، کیونکہ وہ قابل ضمان عین میں اضافہ ہے، تو وہ مغصوب میں اضافہ کے مشابہ ہوگا۔

ب- دوم: ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس شرط کے ساتھ معاملہ کیا ہے کہ اضافہ کے مقابلہ میں کوئی عوض نہیں ہوگا، لہذا اس بنیاد پر اضافہ اس کے قبضہ میں امانت ہوگا، اگر وہ اس کی کوتاہی یا اس کی تعدی کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو اس کا ضامن ہوگا، ورنہ نہیں۔

حنفیہ نے واضح کیا ہے کہ اضافہ کی چار قسمیں ہیں:

الف- وہ اضافہ جو علاحدہ ہو اور اصل سے پیدا شدہ ہو جیسے بچہ، تو اس اضافہ کو ہلاک کرنے کی صورت میں ضامن ہوگا، از خود ہلاک ہونے کی صورت میں ضامن نہ ہوگا۔

ب- وہ اضافہ جو علاحدہ ہو اور اصل سے پیدا شدہ نہ ہو، جیسے کمائی، تو امام صاحب کے نزدیک ہلاک کرنے کی وجہ سے ضامن نہیں ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک ہلاک کرنے کی صورت میں ضامن ہوگا، از خود ہلاک ہونے کی صورت میں ضامن نہ ہوگا، اس

(۱) روضۃ الطالبین ۳؍ ۴۰۹، حاشیۃ الجمل ۳؍ ۸۴، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴؍ ۵۶، کشاف القناع ۳؍ ۱۹۸۔

(۲) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴؍ ۵۷-۵۸۔

اضافہ کی طرح جو علاحدہ اور پیدا شدہ ہو۔

ج- وہ اضافہ جو متصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ ہو جیسے موٹاپا، تو ہلاک کرنے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا، ہلاک ہونے کی صورت میں ضامن نہ ہوگا۔

د- وہ اضافہ جو متصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ نہ ہو جیسے رنگ، اور سلائی، (تو یہ خریدار کی ملکیت ہے، اور اس کا ہلاک ہونا یا اس کا ہلاک کرنا اس کے حساب میں ہوگا) اور صرف اس صورت میں فسخ کے بارے میں اختلاف ہے۔

پس امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں فسخ ممتنع ہوگا، اور خریدار پر اس کی قیمت لازم ہوگی۔

صاحبین کے نزدیک بائع اسے ختم کردے گا اور مبیع واپس لے لے گا، اس کے علاوہ جو صورت ہے وہ فسخ کے لئے مانع نہیں ہے۔

اگر صرف مبیع ہلاک ہوجائے اور وہ اضافہ جو اس سے جدا ہو باقی رہ جائے، تو بائع کو حق ہوگا کہ اضافہ کو لے لے، اور قبضہ کے دن مبیع کی جو قیمت ہو لے لے۔

اگر صرف مبیع ہلاک ہوجائے، اور وہ اضافہ جو اس سے جدا ہو، اس سے پیدا شدہ نہ ہو جیسے کمائی، تو بائع کو حق ہے کہ اس کو لے لے اور مبیع کا ضمان بھی لے، لیکن وہ اضافہ اس کے لئے پاک نہیں ہوگا وہ اسے صدقہ کردے گا[1]۔

۳۹- اگر بیع فاسد کی صورت میں خریدار مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد اس سے آمدنی حاصل کرلے تو اس کی آمدنی کو واپس نہیں کرے گا، کیونکہ اس کا ضمان اس پر ہے، حدیث میں ہے: "**الخراج بالضمان**"[2]

(جو نقصان کا ذمہ دار ہوتا ہے اسی کو نفع کا حق ہوتا ہے)۔

خراج: مبیع سے حاصل ہونے والی آمدنی ہے جیسے جانور کا کرایہ، اور وہ شئی جو کسی چیز سے نکلے تو وہ اس کا خراج ہے، پس درخت کا خراج اس کا پھل ہے، جانور کا خراج اس کا دودھ اور اس کی نسل ہے[1]۔

اگر اس پر خرچ کرے تو بائع سے اس کا نفقہ واپس نہیں لے گا، کیونکہ جس کے لئے آمدنی ہوتی ہے اسی پر اس کا خرچ ہوتا ہے، اور اگر اس کو آمدنی نہ ہو تو اس کو نفقہ کی واپسی کا حق ہوگا۔

اگر اس میں کوئی ایسی چیز پیدا کرے جس کی ذات قائم ہو جیسے تعمیر اور رنگ، تو بائع سے اس سے واپس لے گا، باوجودیکہ اس کی آمدنی اس کے لئے ہوگی، جیسے اس کی رہائش اور اس کا پہننا[2]۔

وہ اضافہ جو علاحدہ ہو اور اصل سے پیدا شدہ نہ ہو جیسے کمائی، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہلاک کرنے کی وجہ سے ضامن نہیں ہوگا، جیسا کہ یہ مالکیہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ حدیث ہے "**الخراج بالضمان**" اور صاحبین کے نزدیک ہلاک کرنے کی صورت میں ضمان ہوگا، ہلاک کی صورت میں نہ ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع فاسد کی صورت میں مبیع کی آمدنی مغصوب کے منافع کی طرح ہر حال میں قابل ضمان ہوگی۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس پر اس مدت کی جو اس کے قبضہ

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۳۱ تصرف کے ساتھ، مجمع الضمانات رص ۲۱۶۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۔

حدیث: "الخراج بالضمان" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۸۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابن قطان نے اس کی تصحیح کی ہے، جیسا کہ ابن

= حجر کی تلخیص ۳/ ۱۲۶ میں ہے، ابوعبید نے کہا ہے: اس حدیث میں خراج سے مراد غلام کی آمدنی ہے، اور ابن نجیم نے اپنے اشباہ میں کہا ہے کہ یہ حدیث جوامع الکلم کے قبیل میں سے ہے، اور بالمعنی اس کی نقل جائز نہیں ہے، ملاحظہ کریں غمز عیون البصائر فی شرح الاشباہ والنظائر للحموی ۱/ ۴۳۱-۴۳۲ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

(۱) الفائق مادہ: "خرج"۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷، شرح الزرقانی علی مختصر سیدی خلیل ۵/ ۹۳۔

میں رہی ہے اجرت مثل لازم ہوگی، اور یہ منفعت کی بنیاد پر ہے، اگر چہ اسے حاصل نہیں کرے، اسی طرح ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ جب یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ یہ مکان یا اس کے بعض حصہ کا غاصب ہے تو اجرت کا ضامن ہوگا[1]۔

مقدسی نے صراحت کی ہے کہ بیع فاسد کی صورت میں مبیع جب تک مشتری کے قبضہ میں رہے گی اس پر اس کی اجرت مثل واجب ہوگی اور اس پر اس کو واپس کرنا لازم ہوگا[2]۔

خریداری کے معاملہ کرنے پر مقبوض کا ضمان:

۴۰-خریداری کا معاملہ کرنے میں مقبوض یہ ہے کہ سودا کرنے والا مبیع پر ثمن کو جاننے اور خریدنے کے بعد قبضہ کرلے پھر بائع سے کہے: اسے دے دو اگر یہ مجھے پسند ہوگا تو میں اسے خریدلوں گا۔

اس میں حنفیہ کے نزدیک دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

الف-ثمن عقد میں بائع یا خریدار کی طرف سے مقرر ہو۔

ب- قبضہ خریدنے کے مقصد سے ہو، محض دیکھنے کے لئے نہ ہو[3]۔

اس حالت میں اگر قابض کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے، تو قبضہ کے دن اس کی جو بھی قیمت ہو اس قیمت کا ضامن ہوگا، جیسا کہ بیع فاسد میں ہے، طرسوسی کا اختلاف ہے، جن کی رائے یہ ہے کہ مناسب یہ ہے کہ وہ مقررہ قیمت سے زیادہ نہ ہو، جیسا کہ اجارہ فاسدہ میں ہے۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۸، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۸۴، اعانۃ الطالبین ۳/ ۴۰۸۔
(۲) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۵۶۔
(۳) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۵۰-۵۱، مجمع الضمانات ۲۱۳-۲۱۴۔

لیکن اگر اسے ہلاک کردے تو اس میں ثمن واجب ہوگا، قیمت واجب نہ ہوگی، کیونکہ ہلاک کرنے کی صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اس کے ثمن کے ذریعہ عقد کو نافذ کرنے پر راضی ہے[1]۔

شافعیہ میں سے قلیوبی نے کہا: سودا کرکے لیا ہوا اگر پورے کو خریدنے کے لئے لیا ہے، تو پورے کا ضامن ہوگا، ورنہ اس مقدار کا ضامن ہوگا جس کی خریداری کا ارادہ تھا[2]۔

کشاف القناع میں ہے: سودا کرکے لیا ہوا اگر تلف ہوجائے تو مطلقاً اس کا تاوان ہوگا، کیونکہ وہ بدل اور عوض کے طور پر مقبوض ہے[3]۔

۴۱-اگر دیکھنے کے قصد سے مقبوض ہو، جس کی صورت یہ ہے کہ سودا کرنے والا کہے: اسے دو تاکہ میں دیکھوں یا یہ کہ میں اسے دوسرے کو دکھاؤں، یہ نہیں کہے کہ اگر مجھے پسند ہوگا تو اسے لے لوں گا، تو اس صورت میں مطلقاً اس کا ضامن نہیں ہوگا بلکہ یہ امانت ہے، ثمن کو ذکر کرے یا نہ کرے، اور ہلاک کرنے کی صورت میں ضامن ہوگا[4]۔

ان دونوں کے درمیان فرق (جیسا کہ ابن عابدین نے تحریر کیا ہے) یہ ہے:

الف-خریدنے کے ارادہ سے مقبوض میں ثمن کا ذکر ضروری ہے، اور دوسرے میں ثمن نہیں ذکر کیا جائے گا۔

ب-ضروری ہے کہ خریدار کہے: وہ مجھے پسند آئے گا تو میں اسے لے لوں گا، اور اگر کہے: تاکہ میں اسے دیکھوں تو وہ خریدنے کے ارادہ سے مقبوض نہیں ہوگی، اگرچہ بائع ثمن کی صراحت کردے[5]۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۵۱، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۱۴، کشاف القناع ۳/ ۳۰۷۔
(۲) القلیوبی ۲/ ۲۱۴۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۳۰۷۔
(۴) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۵۰، ۵۱، کشاف القناع ۳/ ۳۰۷۔
(۵) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۵۰، ۵۱۔

حنابلہ کے نزدیک اگر کوئی آدمی کسی چیز کو اس کے مالک کی اجازت سے لے تاکہ لینے والا اسے اپنے گھر والوں کو دیکھائے، اگر ان کو پسند آجائے گی تو اسے وہ لے لے گا ورنہ اسے واپس کردے گا، اور نہ سودا کیا نہ قیمت طے کی، تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا، اگر وہ اس کی کوتاہی کے بغیر تلف ہوجائے [۱]۔

بٹوارہ میں ضمان:

۴۲-بٹوارہ میں افراز اور مبادلہ ہوتا ہے:

افراز: یہ ہے کہ شریک اپنا عین حق لے، اور یہ مثلی اشیاء میں ظاہر ہے۔

اور مبادلہ: یہ ہے کہ اپنے حق کا عوض لے، اور یہ غیر مثلی اشیاء میں ظاہر ہے [۲]۔

اس میں چونکہ مبادلہ کا وصف پایا جاتا ہے، اس لئے یہ عقد ضمان ہے۔

بٹوارہ سے قبل مشترک چیز پر ہر شریک کا قبضہ، قبضۂ امانت ہے، اور بٹوارہ کے بعد قبضۂ ضمان ہے۔

اگر بٹوارہ کے بعد ہر شریک اپنے حصہ پر قبضہ کرلے تو وہ مستقل طور پر اس کا مالک ہوجائے گا، اور اس میں اسے تصرف مطلق کا حق حاصل ہوگا، اور اگر وہ اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو یہ صرف اس کے ضمان میں ہوگا [۳]۔

(دیکھئے: ''قسمۃ'')۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۷۰ ۳۔
(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۲۶۴، الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۱۶۱۔
(۳) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۴۹۹۔

مال کے عوض میں مال پر صلح کے عقد میں ضمان:

۴۳- صلح کی یہ قسم بیع کے درجہ میں شمار کی جاتی ہے، کیونکہ یہ بیع کی طرح مبادلہ ہے [۱]، اسی وجہ سے کاسانی نے کہا: اصل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کی خرید وفروخت جائز ہے اس پر صلح بھی جائز ہے، اور جس کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے اس پر صلح بھی جائز نہیں ہے [۲]۔

مالکیہ نے کہا: غیر مدعی (بہ) کے عوض صلح کرنا بیع ہے [۳]، لہذا اس میں بیع کی شرطیں ملحوظ ہوں گی [۴]، اور بیع عقود ضمان میں سب سے ظاہر ہے، پس اسی طرح مال کے عوض مال پر صلح کرنا بھی ہے۔

لہذا اگر بدل صلح یعنی جس پر صلح ہوئی ہے اس پر قبضہ کرلے اور صلح کرنیوالے کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے، تو وہ اس کے ضمان میں ہلاک ہوگا، جیسا کہ اگر مبیع عقد بیع میں قبضہ کے بعد مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے۔

(دیکھئے: ''صلح'')۔

عقد تخارج میں ضمان:

۴۴- تخارج یہ ہے کہ ورثا اپنے میں سے بعض کو معلوم چیز کے عوض ترکہ سے نکالنے پر مصالحت کرلیں [۵]۔

اور یہ اس درجہ میں ہے کہ گویا اس نے جو مال لیا ہے خواہ اراضی ہو یا سامان یا نقود، اس کے بدلہ میں اس نے ترکہ میں ہونے والا اپنا حصہ چھوڑ دیا ہے، لہذا یہ ممکن ہے کہ اس کو بیع سمجھا جائے، اور اگر ترکہ

(۱) الاختیار ۳/ ۵۔
(۲) البدائع ۶/ ۴۸۔
(۳) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۰۹۔
(۴) سابقہ حوالہ۔
(۵) الکفایۃ للکولانی بہامش تکملہ فتح القدیر شرح الہدایہ ۷/ ۵۲، طبع اول۔

سے نکلنے والے نے بدل مخارجہ پر قبضہ کرلیا تو مالک بننے، تصرف اور استحقاق کے اعتبار سے مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد اس کے حکم کی طرح ہوگا، اس لئے کہ اگر ہلاک ہوجائے تو اس کے خاص حساب سے ہلاک ہوگا جیسے وہ مبیع جو خریدار کے قبضہ میں اس پر قبضہ کے بعد ہلاک ہوجائے، اور یہ اس وجہ سے ہے کہ اسے بیع سمجھنا ممکن ہے، لہذا مبیع کے ضمان کی طرح اس کا بھی ضمان ہوگا۔

(دیکھئے: "تخارج")۔

عقد قرض میں ضمان:

۴۵- قرض ابتداء میں عاریت کے مشابہ ہے، کیونکہ اس میں ہمدردی ہے، اور مثل کی واپسی کے پائے جانے کی وجہ سے انتہاء میں معاوضہ ہے، لیکن چونکہ اس میں عوض ہے اس لئے محض تبرع نہیں ہے، اور نہ معاوضات کی حقیقت پر جاری ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ جب تک باقی ہو اس کو واپس لینے کا حق ہے[۱]۔

جمہور کے نزدیک ہبہ کی ہوئی چیز کی طرح قبضہ کے ذریعہ قرض کا مالک ہوگا، کیونکہ تبرع قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے ایک قول میں تصرف اور عقد کے ذریعہ مالک ہوگا[۲]۔

اگر قرض لینے والا اس پر قبضہ کرلے، تو وہ اس کا ضامن ہوگا، جب بھی وہ کسی آفت یا اس کی طرف سے یا دوسرے کی طرف سے تعدی کی وجہ سے ہلاک ہوجائے، جیسے قبضہ کے بعد مبیع اور ہبہ کی ہوئی چیز، کیونکہ اس کا قبضہ قبضۂ ضمان ہے، عاریت کے قبضہ کی طرح قبضۂ حفظ وامانت نہیں ہے۔

۴۶- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قرض فاسد کے ذریعہ مقبوض، بیع فاسد میں مقبوض کی طرح ہے، اگر وہ ہلاک ہوجائے تو قرض لینے والا اس کا ضامن ہوگا، اور اس سے انتفاع حرام ہوگا، لیکن ثبوت ملک کی وجہ سے اس کی بیع درست ہوگی، اگرچہ بیع حلال نہیں ہوتی ہے، کیونکہ فاسد کو فسخ کرنا واجب ہوتا ہے، اور بیع فسخ سے مانع ہے، پس وہ حلال نہیں ہوگی، اسی طرح وہ تمام تصرفات حلال نہیں ہوں گے، جو فسخ سے مانع ہے[۱]۔

قرض فاسد پر قبضہ کرنے سے ملکیت آتی ہے، اور اس کے مثل یا اس کی قیمت کے ذریعہ ضامن ہوتا ہے، اس بیع کی طرح جو فاسد ہوجائے[۲]۔

اگر کسی بچہ کو قرض دے، پھر وہ قرض اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے، تو حنفیہ کے نزدیک وہ بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اسے اس پر مسلط کردیا تھا۔

لیکن اگر بچہ اس کو ہلاک کردے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا، اور امام ابویوسف کے نزدیک قصداً کرنے اور ہلاک کرنے کی صورت میں ضامن ہوگا، خانیہ میں کہا ہے: یہی صحیح ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ صبی تجارت میں اجازت یافتہ نہ ہو، اور اگر اسے بیع کی اجازت حاصل ہو تو وہ بائع کی طرح ہوگا، ہلاک کرنے اور ہلاک ہونے کی صورت میں قرض کا ضامن ہوگا[۳]۔

(دیکھئے: "قرض")۔

---

(۱) حاشیہ عمیرہ علی شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۶۰۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۱۷۳، اور دونوں قول کو صحیح قرار دیا ہے، جواہر الإکلیل ۲/ ۷۶، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۶۰، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۳۵۷۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۷۲۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۵۸۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۷۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۶۔

عقد نکاح میں ضمان:

۴۷- عقد نکاح میں مہر ضروری ہے، لہذا اس میں ضمان جاری ہوگا۔

لہذا اگر مہر، دین ہوتو ذمہ میں ثابت ہوگا۔

اگر وہ متعینہ چیز ہوتو بیوی محض عقد کی وجہ سے اس کی مالک ہوگی، اور شوہر پر واجب ہوگا کہ اس کے حوالہ وہ چیز کردے، اگر وہ اسے اس کے حوالہ نہ کرے تو جب تک شوہر کے قبضہ میں رہے گی اس کے ضمان میں ہوگی، وہ چیز بذات خود قابل ضمان ہوگی، کیونکہ یہ مال کے مقابلہ میں نہیں ہے، اور اگر وہ بیوی کے حوالہ کرنے سے قبل ہلاک ہوجائے۔

تو حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اس حالت میں ضمان عین کی قیمت یا اس کا مثل ہوگا، جیسا کہ وہ سارے اعیان جو بذات خود قابل ضمان ہوں، جیسے غصب کی ہوئی چیز بیع فاسد میں مبیع، خون کے عوض بدل صلح، اور خریدنے کے ارادے سے مقبوض، اور بدل مہر کے ہلاک سے نکاح باطل نہیں ہوگا [۱]۔

شافعیہ کے نزدیک صراحت یہ ہے کہ اگر کسی عین کو مہر مقرر کرے تو اس پر بیوی کے قبضہ سے پہلے شوہر کے ضمان میں ہوگا اور یہ ضمان عقد ہوگا، ضمان قبضہ نہیں ہوگا، اور اگر وہ شوہر کے قبضہ میں تلف ہوجائے یا وہ اسے تلف کردے تو اس کے لئے مہر مثل واجب ہوگا، اس لئے کہ تلف کی وجہ سے عقد مہر فسخ ہوجائے گا [۲]۔

(دیکھئے: ''مہر'')۔

۴۸- اسی طرح خلع ہے، اس میں ضمان جاری ہوگا، پس اگر عورت شوہر سے متعینہ چیز پر خلع کرے اور وہ متعینہ چیز شوہر کو حوالہ کرنے سے قبل ہلاک ہوجائے۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲۶۸/۴۔

(۲) شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۲۳۷/۴-۲۳۸۔

تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت پر اس کا مثل یا اس کی قیمت واجب ہوگی۔

حصکفی نے کہا: اگر شوہر کو حوالہ کرنے سے پہلے عورت کے قبضہ میں بدل خلع ہلاک ہوجائے، یا اس میں استحقاق ثابت ہوجائے تو اگر بدل ذوات القیم ہوگا تو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی، اور مثلی ہوگا تو اس کا مثل واجب ہوگا، کیونکہ خلع قابل فسخ نہیں ہے [۱]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت پر اس کا مہر مثل واجب ہوگا۔

(دیکھئے: ''خلع'')۔

سوم: عقود امانت میں ضمان:

ودیعت کا ضمان:

۴۹- ودیعت کو عقود امانت میں شمار کیا جاتا ہے، اور یہ مودع (یا ودیع) کے قبضہ میں امانت ہے اور وہ امین ہے، اور ودیعت کو جزئی یا کلی پہنچنے والے نقصان کا وہ ضامن نہیں ہے، البتہ اگر اس کی تعدی یا اس کی کوتاہی یا اس کی لاپرواہی کی وجہ سے تلف ہو تو اس کا ضامن ہوگا۔

اور یہ حکم فقہاء کے مابین متفق علیہ ہے، اور اس کے لئے حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی نبی ﷺ سے روایت کردہ حدیث شاہد ہے آپ ﷺ نے فرمایا: ''ليس على المستعير غير المغل ضمان، ولا على المستودع غير المغل ضمان'' [۲] (مستعیر

(۱) الدر المختار ۵۶۱/۲۔

(۲) حدیث: ''ليس على المستعير غير المغل ضمان......'' کی روایت دار قطنی (۴۱/۳) نے کی ہے، پھر انہوں نے اس کی اسناد میں دو راویوں کو ضعیف قرار دیا ہے اور کہا ہے: یہ شریح قاضی سے غیر مرفوع روایت کی جاتی ہے۔

(عاریت پر لینے والا) جوخیانت کرنے والا نہ ہو اور مستودع (امانت کے طور پر لینے والا) جوخیانت کرنے والا نہ ہو اس پر ضمان نہیں ہے)۔

اور مغل مال غنیمت وغیرہ میں خیانت کرنے والا شخص ہے [1]۔

نیز وہ روایت ہے جو عبداللہ بن عمروؓ نے نبی علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "من أودع وديعة فلا ضمان عليه" [2] (جو ودیعت کے طور پر رکھے تو اس پر ضمان نہیں ہوگا)۔

اور ودیعت میں ضمان کا سبب تعدی، کوتاہی کرنا یا اس سے لاپرواہی کرنا ہے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "ودیعۃ" کی اصطلاح۔

عاریت کا ضمان:

۵۰ - مذہب شافعی کا مشہور قول، امام احمد کا مذہب اور امام مالک کا ایک قول (جیسا کہ ابن رشد نے صراحت کی ہے)، اور مالکیہ میں سے اشہب کا قول یہ ہے کہ عاریت قابل ضمان ہوگی، چاہے کسی قدرتی آفت کی وجہ سے تلف ہوجائے یا عاریت پر لینے والے کی کوتاہی یا بغیر کوتاہی کے اس کے فعل سے تلف ہوجائے [3]، یہی حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، یہی عطاء اور اسحاق کا مذہب ہے۔

ان حضرات نے جابر بن عبداللہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "أن النبي ﷺ استعار من صفوان بن أمية أدرعا، يوم حنين، فقال: أغصبا يا محمد؟ قال: بل "عارية مضمونة" وفي رواية فقال: يا رسول الله! أعارية مؤداة! قال: "نعم عارية مؤداة" [1] (نبی ﷺ نے حنین کے دن صفوان بن امیہ سے عاریت کے طور پر چند زرہیں لیں، تو اس نے کہا: اے محمد! کیا غصب کے طور پر ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں بلکہ عاریت کے طور پر ہے، جس کا ضمان دیا جائے گا ایک روایت میں ہے کہ اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! عاریت کے طور پر ہے، جسے ادا کیا جاتا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا، ہاں عاریت ہے، جسے ادا کیا جائے گا)۔

حسن کی سمرہؓ کے واسطہ سے نبی ﷺ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "على اليد ما أخذت حتى تودى" [2] (انسان کے ذمہ وہ چیز ہے جو اس نے لی ہے، یہاں تک کہ ادا کرے)۔

اور اس لئے بھی کہ اس نے استحقاق اور اجازت کے بغیر اپنے نفع کے لئے دوسرے کی ملکیت کو لیا ہے، لہذا اس کا ضامن ہوگا، جیسا کہ غاصب ضامن ہوتا ہے، اور خریدنے کے ارادے سے لی ہوئی چیز کا ضمان ہوتا ہے۔

حنفیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک ایک ضعیف قول ہے کہ

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: "غلل"۔

(۲) حدیث: "من أودع وديعة فلا ضمان عليه" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۰۲) نے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۴۲) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۸۲ طبع دوم: دارالکتب الإسلامیہ القاہرہ ۱۴۰۳ھ، ۱۹۸۳ء، القوانین الفقہیہ ص ۲۴۵، روضۃ الطالبین ۴/ ۴۳۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۳۵۵۔

(۱) حدیث جابر بن عبداللہ: "أن النبي ﷺ استعار من صفوان ابن أمية أدرعا......" کی روایت حاکم (۳/ ۴۹) نے کی ہے، اور اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے اور دوسری روایت کی تخریج ابوداؤد (۳/ ۸۲۶) نے صفوان بن امیہ سے کی ہے اور ابن حزم نے المحلی (۹/ ۱۷۳) میں کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدى" کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

عاریت مستعیر کے پاس امانت ہے، لہذا اگر بغیر تعدی اور کوتاہی کے ہلاک ہوجائے، تو ضامن نہیں ہوگا [(۱)]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "لیس علی المستعیر غیر المغل ضمان" [(۲)] (جو مستعیر خیانت کرنے والا نہ ہو اس پر ضمان نہیں ہے)۔

اس لئے کہ عقد عاریت منفعت کی اباحت یا تملیک ہے، اس میں عین کے ساتھ تعرض نہیں ہے، اور اس پر قبضہ کرنے میں تعدی نہیں ہے، کیونکہ اس میں اسے اجازت حاصل ہے، لہذا وجوب ضمان کا سبب ختم ہوگیا، اور صرف اس صورت میں عاریت کا حال امانت سے ضمان کی طرف بدل جائے گا، جس میں ودیعت کی حالت بدل جاتی ہے [(۳)]۔

مالکیہ کا مذہب ہے مستعیر اس عاریت میں ضامن ہوگا جو چھپائی جاسکے، اور اس سے مراد وہ چیز ہے، جس کو پوشیدہ رکھنا ممکن ہو جیسے کپڑے، زیورات اور کتابیں، البتہ اس کی طرف سے کسی سبب کے بغیر اس کے ضائع ہونے یا اس کے ہلاک ہونے پر بینہ قائم ہوجائے۔

تو ایسی صورت میں وہ ضامن نہیں ہوگا، اس میں اشہب کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ عاریت کا ضمان، ضمان تعدی ہے، لہذا بینہ کے قائم ہونے کی وجہ سے ختم نہیں ہوگا، اسی طرح فقہاء مالکیہ کا مذہب ہے ان چیزوں کے بارے میں جو چھپائی نہ جاسکیں ان کا ضمان نہیں ہوگا، جیسے جانور اور زمین، لہذا مستعیر اس کا ضامن نہیں ہوگا، اگر چہ عاریت دینے والا ضمان کی شرط لگائے، اگر چہ وہ کسی خوفناک راستہ یا چوروں کی وجہ سے ہو جس کا اندیشہ ہو، یہ معتمد قول ہے، جیسا کہ دسوقی نے لکھا ہے۔

اگر مستعیر اس چیز میں جو چھپائی جاسکے اپنی طرف سے ضمان کے نہ ہونے کی شرط لگادے تو اس کے بارے میں ان کے دو قول ہیں۔

اول: شرائط کا اعتبار نہیں ہوگا، اور وہ ضامن قرار پائے گا، کیونکہ شرط کی وجہ سے تہمت میں اضافہ ہوجاتا ہے، اس لئے بھی کہ یہ وجوب سے قبل حق کو ساقط کردینا ہے، لہذا معتبر نہیں ہوگا۔

دوم: شرط معتبر ہوگی، اور وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ دو طرح سے خیر و بھلائی ہے، پس عاریت خیر ہے اور ضمان کو ساقط کرنا دوسرا خیر ہے، اس لئے بھی کہ مومنین اپنی شرائط کے پابند ہوتے ہیں [(۱)]، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: "المسلمون عند شروطھم" [(۲)] (مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہوتے ہیں)۔

اور عاریت کے ضمان کی کیفیت اور اس کے وقت کی تفصیل اعارۃ فقرہ/۱۷ میں ملاحظہ کی جائے۔

شرکت میں ضمان:

۵۱- شرکت کی دو قسمیں ہیں (جیسا کہ حنابلہ کہتے ہیں)، شرکت املاک اور شرکت عقد [(۳)]۔

پس پہلی قسم میں شرکاء میں سے ہر شریک کو اپنے ساتھی کے حق میں

---

(۱) الدر المختار ۴/ ۵۰۳، الاختیار ۳/ ۵۶، حاشیہ عمیرہ علی شرح المحلی ۳/ ۲۰، اعانۃ الطالبین ۴/ ۱۳۱۔

(۲) حدیث: "لیس علی المستعیر غیر المغل ضمان" کی تخریج فقرہ/ ۴۹ میں گذر چکی ہے۔

(۳) العنایہ والکفایہ علی الہدایہ ۷/ ۴۶۹، بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۷۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر و حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۵- ۱۴۶، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۵۲۔

(۲) حدیث: "المسلمون عند شروطھم" کی روایت دارقطنی نے اپنی سنن (۳/ ۲۷) میں حضرت عمرو بن عوف سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں ضعف ہے، لیکن ابن حجر نے تعلیق (۳/ ۲۸۱، ۲۸۲) میں اس کے شواہد ذکر کئے ہیں جن سے اسے تقویت ملتی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۴۹۶۔

اجنبی قرار دیا جاتا ہے، لہذا اس میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف جائز نہیں ہوگا، اور اگر کرے گا تو ضامن ہوگا [۱]۔

اور دوسری قسم شرکت اموال ہے، اور فقہاء اس پر متفق ہیں کہ مالی شرکت میں شرکاء میں سے کسی ایک کا قبضہ قبضۂ امانت ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ اس نے اپنے شریک کی اجازت سے اس پر قبضہ کیا ہے، اور یہ قبضہ مبادلہ کے طور پر نہیں ہے، جیسے خریدنے کے ارادے سے قبضہ کیا جاتا ہے، اور نہ وثیقہ کے طور پر ہے، جیسے رہن میں ہوتا ہے [۲]۔

اگر کسی چیز میں کوتاہی کرے گا یا تعدی کرے گا تو وہ ضامن ہوگا [۳]، اسی طرح ہر وہ صورت جس میں مال کو تلف کرنا ہو یا بغیر عوض کے مال کی تملیک ہو، کیونکہ شرکت (جیسا کہ حصکفی کہتے ہیں) نفع حاصل کرنے اور اس کے توابع کے لئے وضع کی گئی ہے، اور جو اس طرح سے نہ ہو اس کو عقد میں داخل نہیں ہوگا، تو وہ قابل ضمان ہوگا [۴]۔

اور اسی طرح اگر وہ اپنے شریک کے حصے کو بتائے بغیر مرجائے، اور مال شرکت لوگوں پر دین کی شکل میں ہو، تو وہ ضامن ہوگا، اسی طرح اگر وہ عین مال کو جو اس کے قبضہ میں ہو بتائے بغیر مرجائے تو اس کا ضامن ہوگا اور اسی طرح بقیہ امانتیں ہیں، البتہ اسے یہ علم ہو کہ اس کا وارث اس کو جانتا ہے تو وہ ضامن نہیں ہوگا [۵]۔

اگر اموال شرکت میں سے کوئی چیز اس کے قبضہ میں اس کی طرف سے تعدی اور کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ وہ امین ہے۔

اگر شریکین کا مال یا ان میں سے ایک کا مال تصرف سے قبل ہلاک ہوجائے تو شرکت باطل ہوجائے گی، کیونکہ شرکت میں مال ہی معقود علیہ ہے [۱]۔

(۱) البدائع ۶/ ۶۵ تصرف کے ساتھ، الدر المختار ورد المحتار ۳/ ۳۳۳۔
(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۳۲۰، الاختیار ۳/ ۱۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۹، الاقناع بحاشیۃ البجیر می ۳/ ۱۱۰، کشاف القناع ۳/ ۵۰۰۔
(۳) الدر المختار ۳/ ۳۴۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۹۔
(۴) الدر المختار ۳/ ۳۴۵ تصرف کے ساتھ۔
(۵) الدر المختار مع رد المحتار ۳/ ۳۴۶۔

عقد مضاربت میں ضمان:

۵۲- مضارب (کام کرنے والا) مال مضاربت اور اس کی اشیاء میں امین مانا جاتا ہے، کیونکہ وہ اس میں اس کے مالک کی اجازت سے اس طرح تصرف کرتا ہے کہ اس کا نفع اس کے ساتھ خاص نہیں ہوتا ہے، تو وہ وکیل کی طرح امین ہوگا، اور مستعیر سے جدا ہے، کیونکہ عاریت کا نفع اس کے ساتھ خاص ہوتا ہے [۲]۔

اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ رب المال کی شرائط وہدایات کی مخالفت نہ کرے، ورنہ وہ اس صورت میں غاصب ہوجائے گا [۳]۔

اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ مضارب کو بعض قیود کا پابند بنانا جائز ہے، اس لئے کہ وہ مفید ہے، جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں یا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں حجر کرنا ہے، جو مضاربت کے طریقہ کے خلاف ہے [۴] جیسا کہ دردیر کہتے ہیں، جیسے دین کے ذریعہ تجارت کرنا، اور ودیعت پر رکھنا، لیکن اس جگہ ایسی قیود ہیں جس کی

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۳/ ۳۴۳، تبیین الحقائق، حاشیۃ الشلبی، نقلا عن الإتقانی ۳/ ۳۱۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۹، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳۵۰۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۵۲۲- ۵۲۳۔
(۳) الدر المختار ۴/ ۴۸۴، کشاف القناع ۳/ ۵۰۸۔
(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۱۰۰، المغنی ۵/ ۱۸۴- ۱۸۵، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۵۱۹، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۵۳۔

مخالفت اس کے لئے جائز نہیں ہوگی، ان میں سے چند یہ ہیں:

الف- سفر ہے اگر رب المال اس کی اجازت نہیں دے، اور یہ اس وجہ سے کہ اس میں خطرہ اور سامان کے تلف ہونے کا اندیشہ ہے، لہذا اگر مال کے ساتھ اس کی اجازت کے بغیر سفر کرے گا تو اس کا ضامن ہوگا[1]۔

ب- اور اگر وہ یہ قید لگائے کہ وہ سمندری سفر نہ کرے، یا وہ سامان فروخت کرے گا جسے اس نے متعین کیا ہو پھر وہ اس کی مخالفت کرے تو ضامن ہوگا[2]۔

ج- اگر اجازت کے بغیر مضاربت کے مال کو مضاربت کے طور پر دیدے تو وہ ضامن ہوگا، کیونکہ کسی چیز میں اس کے مثل دوسری چیز اس وقت داخل ہوتی ہے جب اس کی صراحت کردی جائے، یا اس کو اختیار دے دیا جائے[3]۔

عقد والی مخالفت کے علاوہ میں مضارب پر ضمان:

۵۳- مضارب اگر چہ امین ہے، لیکن وہ (عقد والی مخالفت کے علاوہ) حسب ذیل صورتوں میں ضامن ہوگا:

الف- اگر ثمن مثل سے کم میں فروخت کرے یا اس سے زیادہ کے عوض خریدے جس میں لوگ چشم پوشی نہیں کرتے ہیں[4] تو وہ ضامن ہوگا۔

ب- اگر مالِ مضاربت میں سے کچھ صدقہ کرے، یا اقامت میں اپنے اوپر یا اپنے عیال پر خرچ کرے تو ضامن ہوگا، کیونکہ نفقہ احتباس کا بدلہ ہے، لہذا اگر وہ اپنے شہر میں ہو تو محتبس نہیں ہوگا، اور اگر سفر میں خرچ کرے تو اس میں اختلاف اور مختلف اقوال ہیں، اور اس پر ضمان کے نہ ہونے میں شرائط ہیں، دیکھئے: اصطلاح ''مضاربۃ''[1]۔

ج- اور اگر مالِ مضاربت اس کے قبضہ میں اس کی تعدی کوتاہی کی کے سبب ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، ورنہ گھاٹا اور ضائع ہونا رب المال کے ذمہ ہوگا، عامل کے ذمہ نہ ہوگا، کیونکہ وہ امین ہے، جیسے ودیع، اور اگر اس کے قبضہ میں بغیر کوتاہی کے ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اس میں اس کے مالک کی اجازت سے اس طرح تصرف کرنے والا ہے کہ اس کا نفع اس کے ساتھ خاص نہیں ہے[2]۔

د- اگر عامل مالِ مضاربت کو تلف کردے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اور اس پر اس کا بدل واجب ہوگا، لیکن مضاربت کا معاملہ ختم ہوجائے گا، کیونکہ اگر چہ اس پر اس کا بدل واجب ہوگا لیکن قبضہ کے بغیر وہ مالک کی ملکیت میں داخل نہیں ہوگا، لہذا مضاربت کا معاملہ ازسرنو کرنے کی ضرورت پڑے گی[3]۔

عقد وکالت میں ضمان:

۵۴- وکیل امین ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ وہ قبضہ اور تصرف میں

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۵۲۴، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۵۷۔
(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۵۲۶، ملاحظہ کریں اس میں اور دسوقی میں خصوصی طور پر اخیر والی صورت میں ضمان کی تفصیل۔
(۳) الدر المختار ۴/ ۴۸۵، القوانین الفقہیہ ص ۱۸۶، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۵۱۶، کشاف القناع ۳/ ۵۱۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۲۔
(۴) المغنی ۵/ ۱۵۳۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۰۶، الاختیار ۳/ ۲۳، تبیین الحقائق ۵/ ۷۰، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۵۳۰-۵۳۱، القوانین الفقہیہ ص ۱۸۶، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۵۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۳۵، کشاف القناع ۳/ ۵۱۶۔
(۲) القوانین الفقہیہ (۱۸۶)، کشاف القناع ۳/ ۵۲۲-۵۲۳۔
(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۳۹۔

موکل کا نائب ہے، لہذا اس کا قبضہ موکل کے قبضہ کی طرح ہوگا، اور اس کے قبضہ میں ہلاک ہونا مالک کے قبضہ میں ہلاک ہونے کی طرح ہوگا، جیسے امانت رکھنے والا ہے۔

اس لئے بھی کہ وکالہ عقد ارفاق ومعونت (نفع پہنچانے اور اعانت کرنے کا عقد) ہے، اور ضمان اس کے منافی ہے [۱]۔

اور اس بنیاد پر وکیل اس چیز کا ضامن نہیں ہوگا جو اس کے قبضہ میں بغیر تعدی کے ہلاک ہوجائے، اور اگر تعدی پائی جائے تو وہ ضامن ہوگا، اور ہر وہ صورت جس میں وکیل کی طرف سے تعدی پائی جائے تو وہ قابل ضمان ہوگا، ان لوگوں کی رائے کے مطابق جو یہ سمجھتے ہیں کہ اس نے تعدی کی ہے، جیسا کہ ابن رشد ذکر کرتے ہیں [۲]۔

۵۵- وکیل بالشراء کی خریداری مثل قیمت اور غبن یسیر کے ساتھ مقید ہوگی، اور غبن یسیر وہ ہے جو قیمت لگانے والوں کی قیمت لگانے کے تحت داخل ہو اگر اس کا ریٹ معروف نہ ہو، اور اگر اس کا ریٹ معروف ہو تو موکل پر نافذ نہیں ہوگا، اگرچہ تھوڑا اضافہ ہو (پس وکیل اس کا ضامن ہوگا)، اور یہ اس لئے کہ اکثر حالات میں تہمت متحقق ہے، ہوسکتا ہے کہ اس نے اپنے لئے خریدا ہو، پھر جب اس کے موافق نہیں ہوا تو دوسرے کے ساتھ اسے لاحق کردیا [۳]، اور وکیل بالبیع اگر وکالت مطلق ہو تو اس کی بیع مثل قیمت کے بغیر جائز نہیں ہوگی، یہ صاحبین، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ہے، اور اس کی بیع ایسے نقصان کے ذریعہ جائز نہیں ہوگی جس کے مثل میں لوگ چشم پوشی نہیں کرتے ہیں، اور نہ اس سے کم کی صورت میں جائز ہوگی، جو مقدار موکل نے مقرر کی ہو، تو اگر وہ اسی طرح فروخت کردے تو

(۱) شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۳/ ۴۱۶، کشاف القناع ۳/ ۴۸۴۔
(۲) بدایۃ المجتہد (۲/ ۳۶۹)، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۵-۳۲۶۔
(۳) الدرالمختار ورد المحتار ۴/ ۴۰۸، تبیین الحقائق ۴/ ۲۷۱-۲۷۲، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۲، کشاف القناع ۳/ ۴۷۷۔

ضامن ہوگا، اور اگر وکالت مطلق ہو تو اس میں عرف ورواج کا اعتبار ہوگا [۱]۔

اور جس چیز کا وکیل ضامن ہوگا، اس میں سے دین پر قبضہ کرنا بھی ہے، اگر وہ وکیل بالخصومہ ہو۔

وکیل بالخصومہ قبضہ کا مالک نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ خصومت حقیقت میں قبضہ کے علاوہ ہے، اور یہ اظہار حق کے لئے ہے اور وکیل بالخصومہ کا دین پر قبضہ کرنا تعدی قرار پائے گا، لہذا اگر اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ ہر وہ چیز جس میں وکیل تعدی کرے گا وہ ان حضرات کے نزدیک ضامن ہوگا جو یہ سمجھتے ہیں کہ اس نے تعدی کی ہے، اور یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اور یہی حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ ہے [۲]۔

۵٦- اور اس جگہ کچھ احکام ایسے ہیں جو عقد وکالت میں ضمان سے متعلق ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

۱- اگر وکیل کوئی چیز خریدے اور بغیر کسی عذر کے ثمن حوالہ کرنے میں تاخیر کرے اور ثمن اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ وہ اس کے روکنے میں کوتاہی کرنے والا ہے [۳]۔

۲- اگر وہ مبیع کے ثمن پر قبضہ کرلے تو وہ اس کے قبضہ میں امانت ہے، پھر اگر موکل اسے طلب کرے اور وہ واپسی کے امکان کے باوجود اس کے لوٹانے میں تاخیر کردے پھر ثمن تلف ہوجائے تو اس کا ضامن ہوگا [۴]۔

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۲۷۱۔
(۲) تبیین الحقائق ۴/ ۲۷۸، الدرالمختار ۴/ ۴۱۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۰، کشاف القناع ۳/ ۴۸۳، المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۲۱۸-۲۱۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳٦۹۔
(۳) المغنی ۵/ ۲۲۰، کشاف القناع ۳/ ۴۸۲۔
(۴) المغنی ۵/ ۲۲۹۔

۳- اگر موکل کی طرف سے وکیل قرض ادا کردے اور گواہ نہ بنائے پھر صاحب دین قبضہ کا انکار کردے تو وکیل ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے گواہ نہ بنا کر کوتاہی کی ہے [۱]۔

حنفیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ موکل نے اس سے یہ کہا ہو کہ: گواہوں کے بغیر نہ دینا پھر بھی وہ بغیر گواہوں کے دیدے [۲]۔

۴- اگر وکیل مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا ثمن حوالہ کردے تو وہ موکل کے لئے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا [۳]۔

اسی طرح اگر وہ اسے کسی چیز کے خریدنے یا مبیع پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنائے تو وہ ثمن حوالہ نہیں کرے گا، جب تک کہ مبیع اپنے قبضہ میں نہ کرلے، پس اگر مبیع کو لینے سے پہلے ثمن حوالہ کردے اور مبیع اس کے لینے سے پہلے ہلاک ہوجائے تو وہ موکل کے لئے ضامن ہوگا، الا یہ کہ کسی عذر کی وجہ سے ہو [۴]۔

۵۷- حنفیہ کے نزدیک ادھار خریداری کا وکیل ثمن کی وصولیابی کے لئے مبیع کو روک سکتا ہے، پھر درج ذیل تفصیل ہے:

الف- اگر وہ روکنے سے پہلے ہلاک ہوجائے تو موکل کے مال سے ہلاک ہوگا اور وکیل ضامن نہیں ہوگا۔

ب- اور اگر روکنے کے بعد ہلاک ہوجائے تو اس میں تفصیل ہے۔

۱- مبیع کے ہلاک ہونے کی طرح ثمن کے عوض ہلاک ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق موکل کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجائے گا۔

۲- امام ابو یوسف کے نزدیک وہ اپنی قیمت اور ثمن میں سے کم کے عوض ہلاک ہوگی، یہاں تک کہ اگر ثمن اس کی قیمت سے زیادہ ہو تو وکیل وہ اضافہ اپنے موکل سے واپس لے گا۔

۳- اور امام زفر نے کہا ہے کہ وہ چیز وکیل کی طرف سے مغصوب کے ہلاک ہونے کی طرح ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک وکیل موکل سے روکنے کا مالک نہیں ہے، لہذا روکنے کی وجہ سے وہ غاصب قرار پائے گا [۱]۔

شافعیہ نے وکیل کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اگر وہ ادھار فروخت کرے تو گواہ بنالے ورنہ ضامن ہوگا، اور اس سلسلہ میں نقول میں تضاد ہے کہ گواہ نہ بنانا صحت کی شرط ہے، یا ضمان کی شرط ہے۔

اور ''الجمل'' نے نقل کیا ہے کہ اگر موکل گواہ بنانے کے بارے میں سکوت اختیار کرے یا کہے: فروخت کرو اور گواہ بنالو تو دونوں صورتوں میں بیع صحیح قرار پائے گی، لیکن وکیل پر ضمان واجب ہوگا [۲]۔

دیکھئے: اصطلاح ''وکالۃ''۔

عقد وصایہ (عقد ایصاء) میں وصی پر ضمان:

۵۸- ایصاء یہ ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے کو اپنے مال اور اپنے بچوں کے مصالح میں اپنے مرنے کے بعد تصرف کرنے کا اختیار دے دے [۳]۔

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳۹۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۹۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۲۷۔
(۳) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۰۹، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۳۴۲، کشاف القناع ۳/ ۴۸۱۔
(۴) کشاف القناع ۳/ ۴۸۱-۴۸۲ تصرف کے ساتھ۔

(۱) فتاوی قاضی خاں، بہامش الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۷۔
(۲) شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۳/ ۴۰۹-۴۱۰، شرح المحلی علی المنہاج، وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۴۲۔
(۳) درر الحکام فی شرح غرر الأحکام ۲/ ۴۲۷ طبع دار الخلافۃ العلیۃ الآستانہ سنہ ۱۳۳۰ھ۔

اور وصی وصیت کرنے والے کی طرف سے نائب قرار پاتا ہے، اوراس کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں، اورمرنے والے کے مال پراس کا قبضہ قبضۂ امانت ہے، لہذا وہ اس مال کا ضامن نہیں ہوگا جو بغیر تعدی یا کوتاہی کے تلف ہوجائے، اورحسب ذیل حالات میں ضامن ہوگا۔

الف- اگر وہ غبن فاحش کے ساتھ خریدے یا فروخت کرے، اورغبن فاحش وہ ہے جو قیمت لگانے والوں کی قیمت لگانے کے تحت داخل نہ ہو، کیونکہ اس کی ولایت شفقت کے لئے ہے، اورغبن فاحش میں شفقت نہیں ہے [۱]۔

ب- اسی طرح وصی اس صورت میں ضامن ہوگا جبکہ وہ یتیم کے مال کواس کے بالغ ہونے کے بعداس کے رشد کے ظاہر ہونے سے قبل اس کو دے دے، کیونکہ اس نے ایسے شخص کو دیدیا جسے دینے کی اسے اجازت نہیں تھی، اور یہ صاحبین کا مذہب ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر ۲۵ ربرس کے بعد اس کو مال دیدے تو ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس وقت اس کو اسے دینے کی ولایت حاصل ہے [۲]۔

ج- ولی کو یتیم کے مال میں اپنے لئے تجارت کرنے کا حق نہیں ہے، اوراگر ایسا کرے گا تو امام ابوحنیفہؒ اورامام محمدؒ کے نزدیک رأس المال کا ضامن ہوگا، اورنفع کو صدقہ کردے گا۔

امام ابو یوسف کے نزدیک نفع اس کے لئے محفوظ رہے گا اور کسی چیز کو صدقہ نہیں کرے گا [۳]۔

(۱) الدرالمختار وردالمختار ۵/ ۴۵۳، تبیین الحقائق ۶/ ۲۱۱۔
(۲) الدرالمختار وردالمختار ۵/ ۴۵۴۔
(۳) الدرالمختار وردالمختار ۵/ ۴۵۵، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۶/ ۲۱۲۔

عقد ہبہ میں ضمان:

۵۹- چونکہ ہبہ عقد تبرع ہے، اس لئے فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ہبہ کا قبضہ قبضۂ امانت ہے، اگر وہ ہلاک ہوجائے یا ہلاک کردی جائے تو ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ (جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں)، ہلاک ہونے والی چیز میں واپسی کی کوئی صورت نہیں ہے، اور نہ اس کی قیمت کی واپسی کی کوئی صورت ہے، کیونکہ قیمت موہوب نہیں ہے، اس لئے کہ اس پر عقد نہیں ہوا ہے [۱]۔

حنفیہ کے نزدیک صرف ان دوحالات میں ضامن ہوگا:

الف- اگر واہب کسی وجہ سے اس کی واپسی کا مطالبہ کرے اور قاضی واپسی کے واجب ہونے کا فیصلہ کردے اور موہوب لہ واپسی سے بازرہے پھراس کے بعد وہ چیز ہلاک ہوجائے تو اس صورت میں وہ اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ ہبہ کا قبضہ قبضۂ امانت ہے، لیکن مطالبہ کے بعداس کے روکنے یا انکار کرنے سے امانت کا ضمان ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کی طرف سے تعدی پائی جاتی ہے [۲]۔

ب- اگر وہ تقسیم کے قابل کسی مشاع چیز کا ہبہ کرے، جیسے بڑی زمین اور بڑا گھر تو جمہور کے نزدیک یہ ہبہ صحیح ہوگا، کیونکہ یہ عقد تملیک ہے، اورمحل اس کے قابل ہے تو وہ بیع کے مشابہ ہوگا [۳]، لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ ہبہ فاسد ہوگا، کیونکہ قبضہ ہبہ میں شرط ہے، اور یہ مشاع میں ممکن نہیں ہے، اورموہوب لہ کا تصرف اس میں نافذ نہیں ہوگا، اور وہ اس پر قابل ضمان ہوگا، اوراس میں ہبہ کرنے والے کا تصرف نافذ ہوگا [۴]۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۲۸-۱۲۹۔
(۲) الدرالمختار وردالمختار ۴/ ۵۱۹، تبیین الحقائق ۵/ ۱۰۱، دررالحکام فی شرح غرر الأحکام لملاخسرو ۲/ ۲۲۳۔
(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۴۱، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۷۶، کشاف القناع ۴/ ۳۰۵۔
(۴) الاختیار ۳/ ۵۰، تبیین الحقائق ۵/ ۹۳-۹۴، مجمع الضمانات رص ۳۳۵۔

چہارم: وہ عقود جن کے آثار مشترک ہوں:

اجارہ میں ضمان:

۶۰ - چونکہ اجارہ عوض کے ذریعہ منفعت کی تملیک ہے، اور منفعت کی دو قسمیں ہیں:

الف- کبھی صرف منفعت پر عقد ہوتا ہے، اور اس کی تعیین مدت کے ذریعہ ہوتی ہے، جیسے مکانات کو رہائش کے لئے دکانوں کو تجارت کے لئے، موٹر کار کو سواری کے لئے اور برتنوں کو استعمال کے لئے کرایہ پر دینا۔

ب- اور کبھی منفعت جس پر عقد ہوا ہے، معلوم عمل ہوتا ہے، جس کو عامل انجام دیتا ہے، جیسے مکان کی تعمیر، کپڑے کی سلائی، اور ضروری سامانوں کی اصلاح وغیرہ۔

ج- جس منفعت پر عقد ہوا ہو اگر وہ محض رہائش یا سواری کرنا یا اس جیسی چیز ہو تو کرایہ پر لی ہوئی چیز اور جس منفعت پر عقد ہوا ہے ان دونوں کے درمیان ضمان میں فرق ہوگا۔

الف- لہذا کرایہ پر لیا ہوا مکان اور کرایہ پر لی ہوئی موٹر کار مثلاً کرایہ دار کے ہاتھ میں امانت ہوگی، یہاں تک کہ اگر مکان ویران ہوجائے یا موٹر کار خراب ہوجائے حالانکہ یہ اس کے قبضہ میں ہو اور اس کی طرف سے کوئی کمی کوتاہی نہ ہو تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ اجارہ کا قبضہ (جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں) ایسا قبضہ ہے جس کی اجازت حاصل ہے، لہذا وہ قابل ضمان نہیں ہوگا، جیسے ودیعت اور عاریت کا قبضہ ہے، چاہے اجارہ صحیح ہو یا فاسد[1]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عقد اجارہ کی مدت ہوجانے کے بعد اگر کرایہ دار اس کو استعمال نہ کرے تو کرایہ پر لی ہوئی چیز پر اس کا قبضہ اصح قول کے مطابق قبضۂ امانت ہے، سابقہ حالت پر برقرار رکھتے ہوئے جیسے مودع، اور دوسرا قول ہے کہ قبضہ ضمان ہے۔

سبکی نے کہا ہے: پس اگر مدت کے پوری ہونے کے بعد مالک کو واپس کرنے کی قدرت پانے سے قبل یا اس کی اطلاع سے پہلے وہ تلف ہوجائے تو یقینی طور پر ضمان نہیں ہوگا، اور اگر اسے استعمال کرے گا تو قطعی طور پر اس کا ضامن ہوگا[1]۔

اگر کرایہ پر دینے والا شخص کرایہ دار پر کرایہ لی ہوئی چیز کے ضمان کی شرط لگائے تو یہ شرط فاسد ہوگی، کیونکہ یہ مقتضائے عقد کے منافی ہے، اور اس صورت میں اجارہ کے فاسد ہونے کے سلسلہ میں دو قول ہیں، اس کی بنیاد بیع میں شروط فاسدہ پر ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ امین پر ضمان کی شرط لگانا باطل ہے[2]۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: جس چیز کا ضمان واجب نہیں ہوتا ہے شرط اسے قابل ضمان نہیں بنائے گی، اور جس کا ضمان واجب ہوتا ہے، اس کا ضمان اس کی نفی کی شرط سے ختم نہیں ہوگا۔

امام احمد سے ایک قول مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمان کی شرط لگانے سے ضمان واجب ہوتا ہے[3]، اور نفی کی شرط لگانے سے ضمان کی نفی ہوجاتی ہے، انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "**المسلمون عند شروطهم**"[4] (مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں)۔

ب- لیکن جس منفعت پر عقد ہو جو کہ رہائش یا سواری ہے اس کا

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۲۱۰، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۳، کفایۃ الطالب بحاشیۃ العدوی ۲/ ۱۸۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۵۱، کشاف القناع ۳/ ۵۴۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۵۱۔

(۲) الدر المختار ۵/ ۴۰۔

(۳) المغنی ۶/ ۱۱۸۔

(۴) حدیث: "المسلمون عند شروطهم" کی تخریج فقرہ/ ۵۰ میں گذر چکی ہے۔

ضمان ہوگا، اگر اجارہ صحیح ہو تو منفعت کے حاصل کرنے پر محض کرایہ دار کے قادر ہوجانے کی وجہ سے اس پر اس کا بدل واجب ہوگا، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، چاہے اس سے کرایہ دار فائدہ اٹھائے یا نہ اٹھائے، اور اس کی مجلّہ کے دفعہ (۴۷۰) میں صراحت کی گئی ہے، اور اس میں ہے: اجارہ صحیحہ میں منفعت کے حاصل کرنے پر قادر ہونے کی صورت میں اجرت لازم ہوگی، مثلاً اگر کوئی شخص اجارہ صحیحہ کے ذریعہ ایک مکان کرایہ پر لے تو اس پر قبضہ کے بعد اجرت کی ادائیگی لازم ہوگی، اگرچہ اس میں سکونت اختیار نہیں کرے۔

لیکن اگر اجارہ فاسد ہو تو اس میں واجب ضمان کے بارے میں اختلاف ہے۔

پس جمہور کا مذہب اور حنفیہ میں سے امام زفر کا قول اور امام احمد کی ایک روایت جس کی طرف ابن رجب نے اشارہ کیا ہے، یہ ہے کہ وہ اجارہ صحیحہ کی طرح ہے، اور یہ کہ ضمان میں اجرت مثل واجب ہوگی، چاہے اس کی جو بھی مقدار ہو کیونکہ منافع متقوم ہیں، لہذا اس میں قیمت واجب ہوگی، چاہے اس کی جتنی مقدار ہو، اور اجارہ منافع کی بیع کا نام ہے، پس اسے بیع اعیان کی طرح معتبر مانا جائے گا، اور بیع اعیان میں اگر بیع فاسد ہوجاتی ہے تو قیمت معتبر ہوتی ہے، چاہے اس کی مقدار جو ہو تو اسی طرح منافع کی بیع بھی ہوگی [1]۔

زفر کے علاوہ حنفیہ کی رائے اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے: صحیح اور فاسد اجارہ کے مابین فرق ہوگا۔

پس اجارہ صحیحہ میں اس اجرت کا ضامن ہوگا، جس پر اتفاق کیا گیا ہو، چاہے اس کی مقدار جو ہو۔

لیکن فاسدہ میں اجرت کے ضمان کی بنیاد منفعت کے حاصل کرنے پر ہوگی، اور انتفاع کے بغیر اجرت واجب نہ ہوگی، اور ابن رجب اس روایت کی توجیہ میں کہتے ہیں: شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ منافع کا ضمان غصب وغیرہ کی صورت میں انتفاع کے بغیر واجب نہیں ہوتا، اور یہی زیادہ بہتر ہے [1]۔

۶۱- جس منفعت پر عقد ہوا ہے اگر وہ کسی عمل کو انجام دینا ہو جیسے تعمیر، سلائی وغیرہ تو ضمان عامل کے وصف کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، اور یہ (عامل) ان کی اصطلاح میں اجیر ہے، کیونکہ وہ یا تو اجیر خاص ہوگا یا مشترک یعنی عام ہوگا۔

اور اجیر خاص وہ ہے جو ایک شخص کے کام کی ذمہ داری لیتا ہے یا ایک شخص کے لئے معلوم مدت تک کام کرتا ہے، اور یہ عمل کے بجائے وقت کی وجہ سے اجرت کا مستحق ہوتا ہے۔

اور اجیر مشترک وہ ہے جو ایک شخص سے زیادہ لوگوں کے کام کی ذمہ داری لیتا ہے، وہ جب تک اس کام کو پورا نہیں کرے گا اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، اور ضابطہ یہ ہے: ہر وہ شخص جس کا عمل معلوم مدت کے مکمل ہونے پر مکمل ہوجائے گا وہ اجیر واحد (یعنی خاص) ہے، اور ہر وہ شخص جس کا عمل متعینہ مدت ختم ہونے پر ختم نہ ہو تو وہ اجیر مشترک ہے [2]۔

ان میں سے ہر ایک کے ضمان کے بارے میں تفصیل ہے، جسے اصطلاح: "اجارۃ" میں دیکھی جائے۔

رہن کا ضمان:

۶۲- فقہاء کا رہن کے ضمان کے بارے میں اختلاف ہے، اگر رہن پر رکھی ہوئی چیز مرتہن کے پاس اس پر قبضہ اور رہن کی شرائط کے پائے

(۱) تبیین الحقائق و حاشیۃ الشلبی ۵/ ۱۲۱-۱۲۲، الہدایہ وشروحہا ۸/ ۳۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۴۔

(۱) القواعد الفقہیہ رص ۶۷۔
(۲) حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۵/ ۱۳۴۔

جانے کے بعد ہلاک ہوجائے، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ رہن مرتہن کے قبضہ میں امانت ہے، اس پر اس کا ضمان لازم نہیں ہوگا، مگر جبکہ اس میں تعدی کرے یا اس کے طلب کرنے یا دین سے بری ہونے کے بعد اس کی واپسی سے باز رہے، اور بغیر تعدی کے (رہن) کے ہلاک ہونے کی صورت میں دین کا کچھ بھی حصہ ساقط نہیں ہوگا[(۱)]۔

اس لئے کہ زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لایغلق الرهن من صاحبه الذی رهنه، له غنمه، وعلیه غرمه**"[(۲)] (رہن کو اس کے مالک سے نہیں روکا جائے گا جس نے رہن رکھا، اس کے لئے اس کا اضافہ ہے، اور اس پر اس کا ضمان ہے)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ رہن پر جب مرتہن قبضہ کرلے تو اس کی مالیت قابل ضمان ہوگی، لیکن اس کی ذات امانت ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ:

عطاء سے روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے بیان فرمایا کہ: "**أن رجلا رهن فرسا، فنفق في یده، فقال رسول الله ﷺ للمرتهن: ذهب حقک**"[(۳)] (ایک شخص نے گھوڑے کو رہن کے طور پر رکھا پھر وہ مرتہن کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تو رسول اللہ ﷺ نے مرتہن سے فرمایا کہ تمہارا حق ختم ہوگیا)۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۹۶، شرح المحلی علی المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۷۵، ۲۷۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴۴۲، کشاف القناع ۳/ ۳۴۱۔

(۲) حدیث: "لا یغلق الرهن من صاحبه" کی روایت شافعی نے مسند (۲/ ۱۶۴) میں کی ہے، بہت لوگوں نے اسے ارسال کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ ابن حجر کی تلخیص ۳/ ۳۶ میں ہے۔

(۳) حدیث عطاءؒ: "أن رجلا رهن فرسا......" کی روایت ابوداؤد نے مراسیل (رص ۱۷۲) میں کی ہے، اور عبدالحق اشبیلی نے کہا ہے کہ: یہ حدیث مرسل اور ضعیف ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۳۲۱) میں نقل کیا ہے۔

اور نبی ﷺ سے عطاء کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**الرهن بما فیه**"[(۱)] اور اس کا معنی یہ ہے: وہ اس دین کے عوض قابل ضمان ہے، جس کے مقابلے میں اسے رکھا گیا ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ چند شرائط کے ساتھ رہن کا ضمان ہوگا۔

الف- رہن مرتہن کے قبضہ میں ہو، اس کے علاوہ کسی عادل وغیرہ کے قبضہ میں نہ ہو۔

ب- رہن ایسی چیز ہو کہ جو اس سے چھپائی جاسکتی ہو، یعنی اس کا پوشیدہ رکھنا ممکن ہو، جیسے زیورات، ہتھیار، کتابیں اور کپڑے۔

ج- اس کی طرف سے کسی سبب کے بغیر اس کے ہلاک یا تلف ہونے پر بینہ قائم نہ ہو، جیسے عام آتشزدگی، دشمنوں کے حملے، اور باغیوں کی چھاپے ماری، پس جب یہ شرطیں پائی جائیں گی تو مرتہن ضامن ہوگا، اگرچہ عقد رہن میں برأت اور اس کے عدم ضمان کی شرط لگادی ہو، کیونکہ یہ شی کو اس کے وجوب سے قبل ساقط کردینا ہے، اور تہمت موجود ہے اس میں اشہب کا اختلاف ہے، جو شرط کی صورت میں عدم ضمان کے قائل ہیں[(۲)]۔

۶۳- قابل ضمان رہن کی قیمت کا اعتبار کرنے میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے، پس حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مرہون اگر ہلاک ہوجائے تو قبضہ کے دن کی اس کی قیمت معتبر ہوگی، کیونکہ یہ اسی دن اس کے ضمان میں داخل ہوئی ہے، اور اسی دن قبضہ کے طور پر وصول ہونا ثابت ہوتا ہے، پھر ہلاک کی وجہ سے وہ مستحکم ہوجاتا ہے[(۳)]۔

---

(۱) حدیث عطاء عن النبی ﷺ قال: "الرهن بما فیه" کی روایت ابوداؤد نے مراسیل (رص ۱۷۳) میں کی ہے اور زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۳۲۲) میں ابن القطان سے نقل کیا ہے کہ یہ مرسل صحیح ہے۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۵۴- ۲۵۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۸۴- ۸۵، القوانین الفقہیہ ۲۱۳۔

(۳) الاختیار ۲/ ۶۵۔

لیکن اگر اسے مرتہن یا کوئی اجنبی ہلاک کردے تو اس کے ہلاک کرنے کے دن کی قیمت معتبر ہوگی، اس لئے کہ ودیعت پر رکھی ہوئی چیز ہلاک ہوئی ہے، اور قیمت اس کے پاس رہن ہوگی [۱]۔

تلف ہونے والے رہن کی قیمت کا اعتبار کرنے میں مالکیہ کے تین قول ہیں: اور یہ سب ابن القاسم سے مروی ہیں۔

اول: تلف کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا کیونکہ عین رہن قائم تھا، پس جب وہ تلف ہوجائے تو اس کی قیمت اس کے قائم مقام ہوگی۔

دوم: قبضہ کے دن کا اعتبار ہوگا، کیونکہ یہ گواہ کی طرح ہے، جس نے اپنی تحریر ثبت کی اور مرگیا، لہذا اس کی تحریر کا اعتبار ہوگا، اور اس کے لکھنے کے دن اس کی عدالت کا اعتبار ہوگا۔

سوم: عقد رہن کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، باجی نے کہا ہے: یہی اقرب ہے، کیونکہ لوگ عموماً مرہون فیہ دین کے مساوی رہن رکھتے ہیں [۲]۔

عادل کے پاس رکھے ہوئے رہن کا ضمان:

۶۴- راہن اور مرتہن کے علاوہ کسی تیسرے عادل شخص کے پاس رہن رکھنا صحیح ہے، اور عادل شخص کے قبضہ سے مکمل اور لازم ہوجائے گا، کیونکہ اس کا قبضہ مرتہن کے قبضہ کی طرح ہے۔

اور اس رہن کو اس سے ان دونوں میں سے کوئی نہیں لے گا، کیونکہ راہن کا حق اس کے قبضہ میں حفاظت سے متعلق ہے، اور اس کے ساتھ مرتہن کا حق دین وصول کرنے سے متعلق ہے، لہذا ان میں سے کوئی دوسرے کے حق کو باطل کرنے کا مالک نہیں ہے۔

اگر عادل رہن کو ان میں سے کسی ایک کے حوالہ کردے تو وہ

(۱) ردالمحتار ۵/ ۳۰۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۸۷، الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۶۰۔

ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کے ساتھ ان دونوں کا حق متعلق ہے، کیونکہ یہ عین کے حق میں راہن کا مودع ہے، اور مالیت کے حق میں مرتہن کا مودع ہے، اور دونوں اپنے ساتھی کی طرف سے اجنبی ہیں، اور مودع اجنبی کو دینے کی صورت میں ضامن ہوتا ہے [۱]۔

اگر رہن عادل کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک مرتہن کی ضمان میں ہلاک ہوگا، کیونکہ اس کا قبضہ مالیت کے حق میں مرتہن کا قبضہ ہے، اور یہ قابل ضمان ہے، پس اگر ہلاک ہوجائے تو مرتہن کے ضمان میں ہلاک ہوگا [۲]۔

امام مالک کا مذہب یہ ہے: اگر وہ امین کے قبضہ میں ہلاک ہوگا تو راہن کے ضمان میں ہلاک ہوگا [۳]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے: امین اگر اجازت کے بغیر راہن یا مرتہن کو رہن دیدے اور وہ تلف ہوجائے تو اگر وہ اسے راہن کے حوالہ کردے تو مرتہن کے لئے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، یا اس کے لئے اس دین کا ضامن ہوگا جس کے لئے وہ رہن رکھا گیا تھا، پس ان دونوں میں جو کم ہوگا اس کا ضامن ہوگا، اور اگر اسے مرتہن کے حوالہ کردے تو راہن کے لئے رہن کی قیمت کا ضامن ہوگا [۴]۔

مال کے بدلہ منفعت پر صلح میں ضمان:

۶۵- اگر مال کے بدلہ منفعت پر صلح ہو، جیسے متعین مدت تک مکان کی رہائش، اور موٹر کار کی سواری تو اس صلح کو عقد اجارہ کے درجہ میں معتبر مانا جائے گا، اور ''التنویر'' کی عبارت ہے: جیسے اجارہ اگر مال

(۱) الہدایہ بشروحہا ۹/ ۱۰۵، تبیین الحقائق ۶/ ۸۰، المغنی ۴/ ۳۹۰۔

(۲) الدرالمختار ورد المحتار ۵/ ۳۲۳-۳۲۴۔

(۳) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۵۳۔

(۴) جواہر الإکلیل ۲/ ۸۱۔

کے بدلہ منفعت پر ہو[۱]۔

مثلاً اگر کسی شخص کا دوسرے کے ذمہ ایک ہزار دینار ہو اور قرض دار متعین مدت تک اپنے مکان کی رہائش یا اپنی زمین کی کاشت یا اپنے موٹر کار کی سواری پر صلح کرلے تو یہ صلح جائز ہوگی[۲]۔

اس قسم کی صلح کے لئے اجارہ کی شرائط ہوں گے، اور ان شرائط میں سے وقت کی تعیین ہے، (اگر اس کی ضرورت پڑے)[۳] اور اس میں اس کے احکام ثابت ہوں گے (جیسا کہ نووی کہتے ہیں)[۴] اور ان میں سے اہم یہ ہیں: جس عین کی منفعت پر صلح ہوئی ہے جیسے مکان اور موٹر کار تو یہ مصالحت کرنے والے کے قبضہ میں امانت سمجھی جائے گی، اور منفعت کی ذات محض عین کو حوالہ کرنے کی وجہ سے صلح کرنے والے پر قابل ضمان ہوگی، پس اگر صلح کی متفق علیہ مدت گذر جائے تو سمجھا جائے گا کہ مصالحت کرنے والے نے حکماً بدل صلح کو وصول کرلیا ہے، چاہے منفعت کو عملی طور پر حاصل کرلیا ہو یا اسے بیکار رکھا ہو، جیسا کہ اجارہ میں کرایہ دار کے قبضہ میں کرایہ پر لی ہوئی چیز کے بارے میں ثابت ہو چکا ہے۔

قبضۂ امانت اور قبضۂ ضمان:

٦٦ - مشہور یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: قبضۂ امانت اور قبضۂ ضمان۔

قبضۂ امانت، چیز یا مال کو ملکیت کے طور پر نہیں بلکہ نیابۃ لینے کا نام ہے، جیسے امانت دار، مستعیر، مستاجر، شریک، مضارب، ناظر وقف اور وصی کا قبضہ۔

قبضۂ ضمان، مال کو مالک بننے یا لینے والے کی مصلحت کی خاطر لینے کا نام ہے، جیسے خریدار، خریدنے کے ارادہ سے قبضہ کرنے والے، مرتہن، غاصب، مالک اور مقروض کا قبضہ۔

قبضۂ امانت کا حکم یہ ہے کہ قبضہ کرنے والا امین ہے جو چیز اس کے قبضہ میں ہو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا، البتہ اگر تعدی یا کوتاہی کرے تو ضامن ہوگا، جیسے ودیع، کہ اگر وہ ودیعت کو ایسے شخص کے پاس ودیعت رکھ دے کہ اس جیسے آدمی کے پاس اس جیسی ودیعت نہیں رکھی جاتی ہے تو وہ ضامن ہوگا۔

قبضۂ ضمان کا حکم یہ ہے کہ مال پر مالک بننے یا اس سے اپنی ذاتی مصلحت کے انتفاع کے لئے قبضہ رکھنے والا شخص ہر حال میں اس کا ضامن ہوگا، یہاں تک کہ اگر وہ کسی قدرتی آفت کی وجہ سے ہلاک ہوجائے، یا اسے اس کے مالک کو واپس کرنے سے عاجز ہوجائے، جیسا کہ تلف اور اتلاف کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا۔

پس مالک اس چیز کا ضامن ہوگا جو اس کی ملکیت اور اس کے قبضہ میں ہے، اگر قبضہ عقد بیع یا اس کی اجازت سے کسی دوسرے کی طرف منتقل ہوجائے جیسے خریدنے کے ارادہ سے قبضہ کیا ہو یا اس کی اجازت کے بغیر ہو جیسے مغصوب تو اس میں ضمان صاحب قبضہ پر ہوگا، اور اگر قبضہ کسی دوسرے کی طرف عقد ودیعت یا عاریت کے ذریعہ منتقل ہوجائے تو بھی ضمان مالک پر ہوگا[۱]۔

(۱) الدر المختار ۴ / ۴۷۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۶ / ۴۷، الدر المختار ۴ / ۴۷۴، الہدایہ وشروحہا ۷ / ۳۱۱ طبع اول، بولاق، ۱۳۱۷، شرح الزرقانی علی مختصر سیدی خلیل ۶ / ۲، ۳، الشرح الکبیر للدردیر ۳ / ۳۱۰، روضۃ الطالبین ۴ / ۱۹۳، المغنی ۵ / ۱۶-۱۹۔

(۳) الدر المختار ۴ / ۴۷۴۔

(۴) روضۃ الطالبین ۴ / ۱۹۳۔

(۱) البدائع ۵ / ۲۴۸، القوانین الفقہیہ ۲۲۰، المحلی علی المنہاج ۳ / ۲۹، القواعد لابن رجب (۵۳، ۳۰۸-۳۰۹) تصرف کے ساتھ، الفروق ۲ / ۲۰۷۔

ان دونوں قبضوں میں اہم فرق اور اہم احکام:

الف-قدرتی سبب کی تاثیر:

۶۷-اگر وہ چیز کسی ایسے سبب سے ہلاک ہوجائے جس میں قبضہ کرنے والے یا کسی دوسرے کا کوئی دخل نہ ہو تو قبضۂ امانت میں ضمان نہیں ہوگا اور قبضۂ ضمان میں ہوگا، پس اگر عاریت مستعیر کے قبضہ میں گرمی یا سردی کے سبب سے ہلاک ہوجائے تو مستعیر ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا قبضہ، قبضۂ امانت ہے، اس کے برخلاف مبیع کو مشتری کے حوالہ کرنے سے قبل اس پر بائع کا قبضہ ہے، کہ اس صورت میں اس کے ہلاک ہونے پر ضمان ختم نہیں ہوگا، بلکہ عقد فسخ ہوجائے گا، اور ثمن ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ جب بھی مطالبہ کرے گا تو مبیع کو حوالہ کرنے سے عاجز ہوگا، لہذا مطالبہ ممنوع ہوگا اور عقد ختم ہوجائے گا، گویا کہ وہ نہیں تھا[۱]۔

امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ نفس عقد سے خریدار کی طرف ضمان منتقل ہوجائے گا[۲]۔

ب-قبضہ کی صفت کا بدل جانا:

۶۸-امین کے قبضہ کی صفت بدل جاتی ہے، اور تعدی کی صورت میں قبضۂ ضمان ہوجاتا ہے، لہذا اگر اس کے بعد چیز تلف ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، چاہے تلف کا سبب کچھ بھی ہو، اگر چہ قدرتی ہو۔

الف-پس اجارہ کی صورت میں اجیر مشترک کو امام ابوحنیفہ کے نزدیک امین مانا جائے گا، اور سامان اس کے قبضہ میں امانت ہوگا، اگر اس کے عمل کے بغیر ہلاک ہوجائے، تو وہ ضامن نہیں ہوگا، البتہ اگر اس کی حفاظت میں کوتاہی کرے گا تو ضامن ہوگا جیسے امانت دار اگر ودیعت کی حفاظت میں کوتاہی کرے تو ضامن ہوگا[۱]، یا قصداً تلف کردے یا سامان اس کے فعل سے تلف ہوجائے جیسے اس کے پٹکنے کی وجہ سے کپڑے کا پھٹ جانا تو ضامن ہوگا[۲]۔

ب-ودیعت میں اس صورت میں ضامن ہوگا جبکہ وہ اس حفاظت کو چھوڑ دے جس کا اس نے التزام کیا ہے، جیسے وہ کسی انسان کو ودیعت کو چوری کرتے ہوئے دیکھے اور اسے چھوڑ دے حالانکہ وہ روکنے پر قادر ہو یا وہ حفاظت کی کیفیت میں مخالفت کرے، یا اسے ایسے شخص کے پاس ودیعت کے طور پر رکھے جو اس کے عیال میں نہ ہو، یا ایسے شخص کے پاس بطور ودیعت رکھے کہ اس جیسے کے پاس ودیعت نہیں رکھی جاتی ہے، یا اس کو لے کر سفر کرے یا اس کا انکار کردے، جیسا کہ گذرا۔

دیکھئے اصطلاح: ''ودیعۃ''۔

ج-اور عاریت میں اور یہ حنابلہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک امانت ہے، اگر رواج کے مطابق انتفاع کی صورت میں ہلاک ہوجائے تو ضامن نہیں ہوگا، اور تعدی کی صورت میں ضامن ہوگا، جیسے اس کے بارے میں کسی چور کی رہنمائی کرے یا اسے تلف کردے، یا طلب کے بعد عاریت پر دینے والے کو نہیں دے، مالکیہ کے نزدیک غائب ہونے والے اور غائب نہ ہونے والے میں تفصیل ہے[۳]۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۳۸، الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۲۶۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۹۹۔
(۲) القوانین الفقہیہ رص ۱۶۴، جواہر الإکلیل لمختصر سیدی خلیل ۲/ ۲۷، الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۷۰-۷۱۔

(۱) مجمع الضمانات رص ۲۷۔
(۲) مجمع الضمانات رص ۲۸، الدر المختار ۵/ ۴۱۔
(۳) مجمع الضمانات ۵۵-۵۶، الدر المختار ۴/ ۵۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ ۲۴۵-۲۴۶، شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۳/ ۴۵۸-۴۵۹، المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۳۵۵-۳۵۸۔

ج-تجہیل کے ساتھ مرجانا:

٦٩- تجہیل کا معنی یہ ہے کہ: اس امانت کی حالت نہ بتائے جو اس کے پاس ہو، حالانکہ وہ یہ جانتا ہو کہ اس کا وارث اس کے حال سے واقف نہیں ہے، اسی طرح ابن نجیم نے اس کی تفسیر کی ہے [1] اگر ودیع اس ودیعت کے بارے میں جو اس کے پاس ہے بغیر بتائے مرجائے اور اس کا وارث اس کی حالت کو نہیں جانتا ہو تو اس کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا۔

اس کے ضمان کا معنی (جیسا کہ ابن نجیم کہتے ہیں)، یہ ہے کہ وہ اس کے ترکہ میں دین ہوجائے گا [2]۔

اسی طرح وقف کا نگراں ہے، اگر وہ بدل وقف کی حالت بتائے بغیر مرجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

اسی طرح ہر وہ شئ جس کی اصل امانت ہو بغیر بتائے ہوئے موت کی صورت میں وہ ترکہ میں دین ہوجائے گی [3]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ودیعت میں وصیت نہیں کرنے سے ضمان واجب ہوتا ہے، اور ان حضرات نے کہا ہے: جب مودع ایسا بیمار ہوجائے کہ موت کا خوف ہو یا قتل کرنے کے لئے اسے قید کردیا جائے تو وصیت کرنا اس پر لازم ہوگا، اور اگر وہ اس سے خاموش رہے گا تو اس پر ضمان لازم ہوگا، کیونکہ اس نے اسے فوت ہونے کے لئے پیش کیا، کیونکہ وارث ظاہر عین پر اعتماد کرے گا اور وصیت میں ودیعت کا بیان ضروری ہے، یہاں تک کہ اگر کہے: میرے پاس فلاں کا کپڑا ہے، اور اس کے ترکہ میں نہ پایا جائے تو اس کے بیان نہ کرنے کی وجہ سے ضامن ہوگا [1]۔

دیکھئے: "تجہیل"۔

د-شرط:

٧٠- اکثر فقہاء کے نزدیک قبضۂ امانت کے وصف کے بارے میں شرط کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔

بغدادی نے کہا ہے: مستعیر پر ضمان کی شرط لگانا باطل ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ قابل ضمان ہوجائے گا [2]۔

تمرتاشی نے کہا ہے: امین پر ضمان کی شرط لگانا باطل ہے، اور اسی پر فتوی ہے [3]، پس اگر کرایہ پر دینے والا شخص کرایہ دار پر کرایہ پر دی ہوئی چیز کے ضمان کی شرط لگادے تو شرط فاسد ہوگی۔

اور اگر مودع ودیع پر ودیعت کے ضمان کی شرط لگادے تو شرط باطل ہوگی، اور اگر تلف ہوجائے تو ضمان نہیں ہوگا، اور تمام امانتوں میں یہی حکم ہے [4]۔

مالکیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے: کیونکہ اس صورت میں اسے اس کی شرعی حقیقت سے نکالنا ہے [5]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اس لئے کہ یہ شرط مقتضی عقد کے منافی ہے، اور اگر ودیع کہے: میں اس کا ضامن ہوں تو وہ اس چیز کا ضامن نہیں ہوگا جو بغیر تعدی اور کوتاہی کے تلف ہوجائے، کیونکہ امانتوں کا ضمان صحیح نہیں ہے [6]۔

---

(١) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ٢٧٣، مجمع الضمانات رص ٨٧۔
(٢) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ٢٧٤۔
(٣) مجمع الضمانات رص ٨٨ اور ملاحظہ کریں الشرح الکبیر للدردیر وحاشیہ الدسوقی ٣/٤٢٥، ٤٢٦، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ٢٧٣۔

(١) کفایۃ الأخیار للحصنی ٢/٨ طبع دار المعرفہ بیروت۔
(٢) مجمع الضمانات ٥٥۔
(٣) الدر المختار ٤/٤٩٤۔
(٤) مجمع الضمانات / ٥٥۔
(٥) الشرح الکبیر للدردیر ٣/ ٤٢٣۔
(٦) کشاف القناع ٤/ ١٦٨۔

قلیوبی نے صراحت کی ہے: عاریت میں امانت کی شرط لگانا معتمد قول کے مطابق اس کو فاسد کرنے والا ہے، اس لئے کہ شافعیہ کے نزدیک اگر وہ بغیر استعمال کے ہلاک ہوجائے تو اس کا ضمان ہوگا، اور اس میں ضمان نہ ہونے کی شرط لگانا خود فاسد ہے، عقد کو فاسد کرنے والا نہیں ہے (۱)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے: ہر وہ چیز جو امانت ہو وہ ضمان کی شرط کی وجہ سے قابل ضمان نہیں ہوگی، کیونکہ مقتضائے عقد اس کا امانت ہونا ہے، اگر وہ ضمان کی شرط لگادے تو وہ ایسی چیز کے ضمان کا التزام کرے گا جس کے ضمان کا سبب موجود نہیں ہے، لہذا وہ اس پر لازم نہیں ہوگا، جیسا کہ ودیعت کے ضمان یا مالک کے قبضہ میں جو مال ہو اس کے ضمان کی شرط لگائے، اور جو چیز قابل ضمان ہوگی اس میں ضمان کے نہ ہونے کی شرط لگانے سے اس کا ضمان ختم نہیں ہوگا، کیونکہ مقتضائے عقد ضمان ہے، اگر اس کے ضمان کی نفی کی شرط لگائے تو اس کے سبب کے پائے جانے کے وقت ضمان ختم نہیں ہوگا، جیسا کہ اس چیز کے ضمان کی نفی کی شرط لگائے جس میں تعدی پائی جائے۔

امام احمد سے منقول ہے کہ ان سے اس کا تذکرہ کیا گیا تو آپ نے فرمایا: مومنین اپنی شرائط پر قائم رہتے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شرط کی وجہ سے ضمان کی نفی ہوجائے گی، اور پہلا ظاہر مذہب ہے، جیسا کہ ہم نے اسے ذکر کیا ہے (۲)۔

ضمان کے بارے میں فقہی قواعد:

ضمان کے بارے میں بہت سے قواعد ہیں، جن میں سے ہم اہم کی طرف ان کی تعریف میں اختصار کے ساتھ اشارہ کرتے ہیں، اور جب ضرورت داعی ہوگی اس کی مثال ذکر کریں گے، ان کے حروف کے اوائل کے اعتبار سے مرتب انداز میں (۱)۔

پہلا قاعدہ (اجرت اور ضمان دونوں جمع نہیں ہوں گے):

۷۱ - اجر منفعت کا بدل ہے، اور ضمان اس جگہ اس عین کی قیمت کا التزام کرنا ہے جس سے فائدہ اٹھایا جائے، چاہے وہ ہلاک ہو یا نہ ہو، اور یہ قاعدہ حنفیہ کے قواعد میں سے ہے، جو ان کی اس رائے کے موافق ہے کہ مغصوب کے منافع کا ضمان نہیں ہوگا، اس میں جمہور کا اختلاف ہے۔

پس اگر کوئی جانور یا موٹر کار کو کسی متعین چیز کی بار برداری کے لئے کرایہ پر لے اور اس پر کوئی دوسری چیز یا اس کی جنس کے خلاف اسے بوجھل چیز لاد دے جیسے روئی کی جگہ پر لوہا لاد دے اور وہ جانور یا گاڑی تلف ہوجائے تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور اس پر کرایہ نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ایسی چیز کی وجہ سے ہلاک ہوئی جس کی اجازت نہیں تھی۔

اسی طرح اگر اسے اس غرض سے کرایہ پر لے کہ اس پر ایک معین جگہ تک سوار ہوکر جائے گا، پھر اسے لے کر دوسری جگہ چلا جائے اور وہ ہلاک ہوجائے تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور اس پر اجرت نہیں ہوگی، کیونکہ اجرت اور ضمان ایک ساتھ حنفیہ کے نزدیک جمع نہیں ہوتے ہیں (۲)۔

لیکن ان حضرات کے نزدیک اس قاعدہ میں یہ شرط ہے کہ ضامن کے ذمہ اجرت ثابت نہ ہوگئی ہو، جیسا کہ مثلاً جانور کی منفعت کو عملی طور پر وصول کرلے پھر وہ معاہدہ کی خلاف ورزی کرے تو غاصب ہوگا اور ضامن ہوگا ان کے نزدیک مقرر کردہ اجرت اس پر لازم ہوگی،

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۲۰۔
(۲) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۵/ ۳۶۶، ۳۶۷۔

(۱) المجلہ دفعہ ۸۵۔
(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۱۱۸، البدائع ۴/ ۲۱۳۔

اگر جانور محفوظ رہے ہلاک نہ ہو[۱]۔

جمہور اجرت کو واجب کرتے ہیں جب بھی مغصوب کے لئے اجرت ہو، کیونکہ منافع اعیان کی طرح متقوم ہیں، اگر وہ تلف ہوجائے یا تلف کردے تو وہ متقوم چیز کو تلف کرے گا، لہذا اعیان کی طرح اس کا ضمان واجب ہوگا[۲]، اور اگر غصب کی مدت میں شئ مغصوب کے بعض اجزاء ضائع ہوجائیں تو اجرت کے ساتھ اس کے نقص کا تاوان واجب ہوگا، اس لئے کہ ایجاب میں دونوں ایک دوسرے سے الگ ہیں[۳]۔

مالکیہ کے چند اقوال ہیں، بعض میں انہوں نے حنفیہ کی موافقت کی ہے، اور بعض میں جمہور کی موافقت کی ہے، اور بعض کی تفصیل میں وہ حضرات منفرد ہیں[۴]۔

دوسرا قاعدہ: اگر مباشر اور متسبب جمع ہوں تو حکم مباشر کی طرف منسوب ہوگا[۵]:

۷۲-فعل کا مباشر وہ ہے جو بذات خود اس کو کرنے والا ہو، اور متسبب وہ ہے جو اس کے وقوع تک پہنچانے والا اور اس کا سبب ہو، اور اس کے فعل اور اس پر مرتب ہونے والے اثر کے مابین کسی فاعل مختار کا فعل حائل ہو، اور مباشر کے فعل کا اثر کسی فاعل مختار کے فعل کے دخل کے بغیر حاصل ہوتا ہے۔

مباشر کو اس لئے مقدم کیا گیا کہ وہ متسبب سے زیادہ حکم کی نسبت

(۱) جامع الفصولین ۲/۱۱۷۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۳/۳۳، المغنی ۵/۴۳۵، کشاف القناع ۴/۱۱۱۔

(۳) کشاف القناع ۴/۱۱۱ تصرف کے ساتھ۔

(۴) القوانین الفقہیہ/۲۱۷۔

(۵) دفعہ ۸۹ المجلہ۔

کے لئے قریب ہے، خلیل نے کہا ہے: اس پر گرانے والے کو مقدم کیا جائے گا[۱]، لہذا اگر کوئی شخص حاکم کی اجازت کے بغیر عام راستہ میں کنواں کھودے اور کوئی شخص اس کنوئیں میں دوسرے کے جانور کو گرادے تو گرانے والا اس جانور کا ضامن ہوگا، کیونکہ علت موثرہ وہی ہے کنواں کھودنے والا نہیں ہے، کیونکہ تلف اس کے فعل سے حاصل نہیں ہوا ہے۔

اگر جانور اس میں کسی کے فعل کے بغیر گرجائے تو کنواں کھودنے والا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ بلا اجازت کنواں کھود کر تعدی کر کے اس کا سبب بنا ہے۔

اور اسی طرح اگر کسی چور کو کسی سامان کے بارے میں رہنمائی کرے پھر جس شخص کی رہنمائی کی جائے وہ اس کو چرالے تو چوری کرنے والا ضامن ہوگا، رہبری کرنے والا نہیں ہوگا۔

اسی وجہ سے اگر کسی بچہ کو چھری دے دے اور وہ اس کے ذریعہ اپنے کو ہلاک کرلے تو دینے والا ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ فاعل مختار کا فعل درمیان میں حائل ہے، اور اگر چھری بچے کے پاؤں پر گرے اور اسے زخمی کردے تو دینے والا ضامن ہوگا[۲]۔

تیسرا قاعدہ: اضطرار دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا ہے[۳]:

۷۳- یہ قاعدہ عام ہے چاہے اضطرار فطری ہو، جیسے بھوک یا غیر فطری ہو جیسے اکراہ، یہ گناہ کو اور تجاوز کرنے کی سزا کو ساقط کردیتا ہے، لیکن دوسروں کا حق اضطرار کی وجہ سے متاثر نہیں ہوگا، اور مال اگر مثلی

(۱) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/۴۴۴۔

(۲) جامع الفصولین ۲/۸۱، مجمع الضمانات ۱۳۶۔

(۳) المجلہ دفعہ ۳۳۔

ہوگا تومثل کے ذریعہ اور ذوات القیم میں سے ہوتو قیمت کے ذریعہ قابل ضمان ہوگا، پس اگر مخمصہ کی حالت میں دوسرے کا کھانا کھانے پر مضطر ہوجائے تواس کے لئے اس کا کھانا جائز ہوگا، اور مالک کی اجازت نہیں ہونے کی وجہ سے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، یہاں صرف شرع کی اجازت پائی گئی جس نے صرف عقوبت کوساقط کردیا[۱]۔

چوتھا قاعدہ: دوسرے کی ملکیت میں تصرف کا حکم دینا باطل ہے[۲]:

۷۴- امر کسی فعل کو یقینی طور پر طلب کرنا ہے اگر کوئی شخص دوسرے شخص کے مال کو لینے یا اس کے تلف کرنے کا حکم کسی دوسرے کو دے تو اس حکم کا اعتبار نہیں ہوگا، اور فاعل ضامن ہوگا۔

اور اس قاعدہ میں یہ قید ہے:

مامور عاقل بالغ ہو اگر وہ بچہ ہوتو ضمان حکم دینے والے پر ہوگا، اور حکم کرنے والا مامور کے حق میں صاحب ولایت اور سلطان نہ ہو۔ اگر حکم دینے والا سلطان یا باپ ہوتو ضمان ان دونوں پر ہوگا[۳]۔

پانچواں قاعدہ: جانور کی جنایت بے قیمت ہے:

۷۵- یہ قاعدہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث شریف سے ماخوذ ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**العجماء جرحها جبار**"[۴] (جانور کا زخم رائیگاں ہے)، اور عجماء جانور کو کہتے ہیں، کیونکہ یہ بات نہیں کرتے ہیں، اور جبار کا معنی یہ ہے کہ: یہ رائیگاں اور باطل ہے۔

اور مراد یہ ہے کہ اگر جانور چھوڑا ہوا ہو جہاں چوپائے چھوڑے جاتے ہیں، اور اس پر کسی کا قبضہ نہ ہو، لیکن اگر اس کے ساتھ سوار ہوتو وہ ضامن ہوگا، لہذا اگر اس کی بلی دوسرے کے پرندہ کا شکار کرلے تو وہ ضامن نہیں ہوگا[۱]۔

اس مسئلہ میں تفصیل اور اختلاف ہے جو جانور کی جنایت کے ضمان میں آئے گا۔

چھٹا قاعدہ: شرعی جواز ضمان کے منافی ہے[۲]:

۷۶- یعنی اگر شرعی اعتبار سے جائز اور مباح فعل کی وجہ سے دوسروں کا ضرر ہوجائے تو وہ ضرر کا ضامن نہیں ہوگا، لہذا اگر اپنی ملکیت میں یا حاکم کی اجازت سے راستہ میں گڈھا کھودے اور اس میں کوئی جانور یا انسان گرجائے تو کھودنے والا کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا۔

اس میں دو شرطیں ہیں:

۱- مباح میں سلامتی کی شرط کی قید نہ ہو، مثلاً موٹر کار پر سوار ہونے والا، اور چوپایہ کو کھینچنے والا، یا راستہ میں اس پر سوار ہونے والا ضامن ہوگا[۳]۔

۲- مباح میں دوسروں کا اتلاف نہ ہو، ورنہ قابل ضمان ہوگا۔

لہذا مخمصہ کی وجہ سے دوسرے کا جو مال تلف کرے گا اس کا ضامن ہوگا، باوجودیکہ اس کی وجہ سے اس کا کھانا جائز بلکہ واجب ہے[۴]۔

---

(۱) البدائع ۷/۱۷۹، شرح الزرقانی ۳/۲۹، القواعد لابن رجب ۲۸۶،۳۶۔
(۲) المجلہ دفعہ ۹۵۔
(۳) جامع الفصولین ۲/۸۷۔
(۴) حدیث: "**العجماء جرحها جبار**" کی روایت بخاری (۱/۲۵۴) اور مسلم (۳/۱۳۳۴) نے کی ہے۔

(۱) مجمع الضمانات (۱۸۵)، جامع الفصولین ۲/۸۵۔
(۲) المجلہ دفعہ ۹۰۔
(۳) الدر المختار ۵/۳۸۶۔
(۴) درر الحکام ۲/۱۰۹-۱۱۱، مجمع الضمانات/۱۴۹، جامع الفصولین ۲/۸۸۔

ساتواں قاعدہ: نفع کا تعلق ضمان سے ہے [1]:

۷۷- خراج، کسی چیز کی آمدنی اور اس کی منفعت ہے، اگر وہ اس سے علاحدہ ہو اور اس سے پیدا شدہ نہ ہو، جیسے مکان کی رہائش اور جانور کا کرایہ۔

اور ضمان وہ مالی معاوضہ ہے جو مادی نقصان کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔

اور معنی یہ ہے کہ شئ کے منافع کا مستحق وہ شخص ہوتا ہے، جس پر ہلاک ہونے کی صورت میں اس کا ضمان لازم ہوتا ہے، پس منفعت اس کی ہلاکت کے خسارہ کو برداشت کرنے کے مقابلہ میں ہوتی ہے، لہذا جب تک اس کے ضمان میں داخل نہ ہو، اس کے منافع کا مستحق نہیں ہوگا [2]۔

"وقد نهى رسول الله ﷺ عن ربح ما لم يضمن" [3] (نبی ﷺ نے اس چیز کے منافع سے منع فرمایا ہے، جو ضمان میں داخل نہ ہو)۔

آٹھواں قاعدہ: تاوان کا تعلق نفع سے ہے [4]:

۷۸- اس قاعدہ کا معنی یہ ہے کہ تکلفات اور تاوان جو کسی چیز پر مرتب ہوتا ہے، وہ اس شخص پر واجب ہوگا جو اس سے استفادہ کرے اور فائدہ اٹھائے، اس کی مثال یہ ہے:

۱- عاریت کی واپسی کا خرچ مستعیر کے ذمہ ہوگا، کیونکہ اسی نے اس سے فائدہ اٹھایا ہے۔

۲- ودیعت کی واپسی کا خرچ مودع کے ذمہ ہوگا، کیونکہ اسی نے اس کی حفاظت سے فائدہ اٹھایا ہے۔

۳- عقد ملکیت کے لکھنے کی اجرت خریدار پر ہوگی، کیونکہ یہ اس کی طرف ملکیت کے منتقل ہونے کا وثیقہ ہے، اور وہی اس سے فائدہ اٹھانے والا ہے۔

نواں قاعدہ: کسی شخص کے لئے دوسرے کا مال بغیر کسی شرعی سبب کے لینا جائز نہیں ہے [1]:

۷۹- یہ قاعدہ حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤديه" [2] سے ماخوذ ہے (انسان کے ذمہ وہ چیز ہے جو لے، یہاں تک کہ اسے ادا کردے)۔

لہذا باطل طریقہ سے دوسروں کا مال لینا حرام ہوگا، جیسے غصب، اور چوری وغیرہ۔

ضمان کے احکام:

عام طور پر ضمان کے احکام کی مندرجہ ذیل چند قسمیں ہیں:

۱- خون (جان اور زخم) کا ضمان۔

۲- عقود کا ضمان۔

۳- اموال کو نقصان پہنچانے والے افعال کا ضمان، جیسے تلف کرنا

---

(۱) مجلّہ دفعہ/ ۸۵۔

(۲) القوانین الفقہیہ ص/ ۲۱۷، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱۵۱ - ۱۵۲، اور اس کی دوسری مماثل فروع ملاحظہ کریں جامع الفصولین ۲/ ۱۱۸ - ۱۲۰۔

(۳) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن ربح مالم يضمن" کی روایت احمد (۲/ ۱۷۴ - ۱۷۵) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۴) مجلّہ دفعہ/ ۸۷۔

(۱) مجلّہ دفعہ/ ۸۷

(۲) حدیث "على اليد ما أخذت حتى تؤديه" کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

اور غصب کرنا۔

چونکہ ضمان کی اقسام اور اس کے محل کے بیان میں ضمان عقود پر کلام ہو چکا ہے، لہذا ہم ضمان دماء اور اموال کو ضرر پہنچانے والے افعال کے ضمان کے بیان پر اکتفاء کریں گے۔

خون یعنی (جان اور زخم) کا ضمان:

۸۰- جان یا عضو پر واقع ہونے والے ضرر کے نتیجہ میں جو بدلہ واجب ہوتا ہے اس کو ضمان الدماء یا ضمان الانفس کہتے ہیں۔

اس میں قصاص وحدود داخل ہیں، اور یہ متعین ہیں اسی طرح تعزیر اور عادل کا فیصلہ بھی اس میں داخل ہے اور یہ شارع کی طرف سے متعین نہیں ہیں۔

جنایت کے اعتبار سے ضمان کی تین قسمیں ہیں:

۱- جنایت علی النفس کا ضمان۔

۲- جان سے کم یعنی اعضاء اور زخموں کا ضمان۔

۳- جنین (بچہ) پر جنایت کا ضمان، اور یہ اسقاط ہے۔

اور اس کا بیان حسب ذیل ہے۔

اول: جنایت علی النفس کا ضمان:

اور اس کی اقسام کے اعتبار سے اس کی حسب ذیل شکلیں ہیں:

قتل عمد:

۸۱- قتل عمد: جب اس کی شرائط پائی جائیں تو اس کا ضمان قصاص ہے، (دیکھئے اصطلاح: ''قتل'' اور ''قصاص'')۔

شافعیہ اور دیگر فقہاء نے اس میں کفارہ بھی واجب کیا ہے [۱]۔

اگر قصاص ممتنع ہو یا دشوار ہو یا اس کی طرف سے مصالحت کی جائے تو ضمان دیت کے ذریعہ یا اسی چیز کے ذریعہ ہوگا جس پر مصالحت کی جائے، دیکھئے اصطلاح: ''دیات''۔

مالکیہ اس صورت میں تعزیر کو واجب کرتے ہیں، اسی طرح یہ حضرات دھوکہ اور حیلہ کے ذریعہ قتل کی صورت میں تعزیراً قاتل کے قتل کو واجب قرار دیتے ہیں، اگر چہ اسے اولیاء مقتول معاف کردیں [۲]۔

اسی طرح قاتل مقتول کی میراث اور اس کی وصیت سے محروم قرار پائے گا۔

قتل شبہ عمد:

۸۲- یہ جمہور کے نزدیک ایسی چیز سے قتل کرنا ہے جس سے عموماً قتل نہیں کیا جاتا ہے، اور اسی طرح حنفیہ کے نزدیک لوہے اور دھات کے علاوہ وزنی چیزوں سے قتل کرنا ہے، اگر چہ مالکیہ اسے عمد میں شمار کرتے ہیں [۳]۔

اس کا ضمان حدیث میں دیت مغلظہ ہے: **"ألا وإن قتيل الخطأ شبه العمد، ماكان بالسوط والعصا، مائة من الإبل، أربعون في بطونها أولادها"** [۴] (اور غلطی سے قتل کیا

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۱۶۲۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۲۲۷۔

(۳) الہدایہ وشروحہا ۸/ ۱۴۴-۱۴۵، شرح الخرشی ۸/ ۷ طبع دار صادر بیروت، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۶، کفایۃ الاخیار ۲/ ۹۸، کشاف القناع ۵/ ۵۱۲۔

(۴) حدیث: "ألا وإن قتيل الخطأ شبه العمد" کی روایت نسائی (۸/ ۴۱) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، اور ابن القطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص ۴/ ۱۵ میں ہے۔

ہوا شبہ عمد وہ ہے جو کوڑے اور لاٹھی کے ذریعہ ہو، اور اس کی (دیت) ایک سو اونٹ ہیں جن میں سے چالیس وہ ہیں جن کے پیٹ میں بچہ ہو)۔

قتل خطا:

۸۳- اس کا ضمان نص قرآنی کے ذریعہ بالاتفاق عاقلہ پر دیت ہے، اور اسی طرح اس میں کفارہ، وراثت اور وصیت سے محرومی ہے، اور یہ حکم نص کے عموم کی وجہ سے ہے [۱]۔

اسی طرح حنفیہ کی اصطلاح کے مطابق قتل شبہ خطا میں بھی ضمان ہے، اور اس کی مثال یہ ہے کہ سونے والا شخص کسی شخص پر پلٹ جائے اور اسے قتل کردے، یا ماں اپنے شیرخوار بچہ پر پلٹ جائے اور وہ اس کی وجہ سے مرجائے۔

قتل بسبب:

۸۴- اس کے قائل حنفیہ ہیں، اور اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص راستہ میں گڑھا کھودے اور اس میں کوئی انسان گرجائے اور مرجائے۔

ان کے نزدیک اس کا ضمان صرف دیت ہے، اس لئے کہ حقیقتاً قتل نہیں ہے، اس میں نہ تو کفارہ ہوگا، اور نہ ہی وراثت سے محرومی ہوگی اور ان حضرات نے دیت کو صرف انسانی خون کو ضائع ہونے

(۱) الہدایہ وشرح الکفایہ ۹/ ۱۴۸، الدرالمختار وردالمحتار ۵/ ۳۴۲، حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۸/ ۴۹، القوانین الفقہیہ/ ۲۲۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۱۱، کفایۃ الطالب شرح رسالہ ابن ابی زید القیر وانی بحاشیۃ العدوی ۲/ ۲۸۶، کفایۃ الأخیار ۲/ ۹۷-۹۸، الروض المربع/ ۳۷۵۔

سے بچانے کی خاطر واجب کیا ہے [۱]۔

جمہور فقہاء دیت، کفارہ اور وراثت سے محرومی میں قتل کی اس قسم کو خطا کے ساتھ اس کے احکام میں ملحق کرتے ہیں، کیونکہ شارع نے اسے قاتل کے درجہ میں قرار دیا ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''قتل''، ''دیات'' اور ''جنایۃ''۔

دوم: جان سے کم پر جنایت کا ضمان:

اور یہ اعضاء اور اس کے علاوہ زخم اور سر کے زخم میں ناممکن ہوتا ہے۔

۸۵- **الف- اعضاء:** تو اس کی سزا قصاص کے ذریعہ نص سے مقرر ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ'' [۳] (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کردیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے، اور آنکھ کا آنکھ اور ناک کا ناک اور کان کا کان اور دانت کا دانت)۔

امام مالک نے اس پر تادیب کے ذریعہ تعزیر کا اضافہ کیا ہے تاکہ لوگ باز رہیں [۴]۔

اگر معاف کرنے یا صلح یا مماثلت کے دشوار ہونے کی وجہ سے

(۱) الکفایہ شرح الہدایہ ۹/ ۱۴۸، الدرالمختار وردالمحتار ۵/ ۳۴۲، البدائع ۷/ ۲۷۴۔

(۲) القوانین الفقہیہ/ ۲۲۸، شرح الخرشی ۸/ ۴۹، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۵/ ۱۰۲، شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۶۲، المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/ ۳، ۷/ ۱۶۱-۱۶۲، الروض المربع/ ۳۸۲۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۴) مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۷۔

قصاص ناممکن ہوتو ضمان دیت اور تاوان کے ذریعہ ہوگا اور یہ اس مال کا نام ہے جو جان کے علاوہ اعضاء میں واجب ہوتا ہے (۱)۔

دیکھئے: ''جناية على مادون النفس''۔

۸۶-ب: جراح: خاص طور پر اس زخم کو کہتے ہیں جو سر کے علاوہ میں ہو، اگر وہ جائفہ ہو یعنی اندر تک پہنچنے والا ہو تو موت کے اندیشہ سے بالاتفاق اس میں قصاص نہیں ہوگا۔

اور اگر جائفہ کے علاوہ ہو تو اس میں جمہور کے نزدیک فی الجملہ قصاص ہوگا، حنفیہ کا اختلاف ہے، جو اس میں مماثلت کے مشکل ہونے کی وجہ سے مطلقاً قصاص کو منع کرتے ہیں (۲)۔

اگر زخم میں قصاص ناممکن ہو تو دیت واجب ہوگی، پس جائفہ میں دیت کا ایک تہائی واجب ہوگا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''في الجائفة ثلث العقل'' (۳) (جائفہ میں ایک تہائی دیت واجب ہوگی)۔

اور جائفہ کے علاوہ میں حکومت عدل ہوگی، اور اس کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ یہ ڈاکٹر کی اجرت اور دواؤں کی قیمت ہے (۴)۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''جراح'' اور ''حکومة عدل''۔

۸۷-ج: شجاج: اور یہ وہ زخم ہے، جو چہرہ اور سر میں ہو (۵) اگر اس میں قصاص ناممکن ہو تو اس میں تاوان ہے جو کبھی متعین ہوتا ہے، جیسا کہ موضحہ میں ہے، حدیث میں ہے: ''قضى رسول الله ﷺ في الموضحة خمس من الإبل'' (۱) (رسول اللہ ﷺ نے موضحہ کے بارے میں پانچ اونٹ کا فیصلہ فرمایا ہے)۔

اور کبھی متعین نہیں ہوگا تو فیصلہ واجب ہوگا، اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ موضحہ سے کم کی صورت میں تاوان متعین نہیں ہے، جیسا کہ نبی ﷺ سے روایت ہے: ''أن النبي ﷺ لم يقض فيما دون الموضحة بشيء'' (۲) (آپ ﷺ نے موضحہ سے کم کی صورت میں کسی چیز کا فیصلہ نہیں فرمایا)۔

پس اس میں فیصلہ واجب ہوگا۔

امام احمد کا مذہب ہے کہ موضحہ اور اس سے کم زخم میں تاوان متعین ہے، جیسا کہ اس سے اوپر کی صورت میں ہے پس اس پر عمل کیا جائے گا (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شجاج''، ''دیات''، ''حکومة عدل''۔

سوم: بچے پر جنایت کا ضمان:

۸۸- اور یہ اسقاط ہے اگر بچہ مردہ اس کی شرائط کے ساتھ ساقط

---

(۱) الدر المختار ۵/۳۶۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۲۹۶، الدر المختار ۵/۳۶۷، تبیین الحقائق ۶/۱۱۷، القوانین الفقہیہ ر۲۳۰، جواہر الإکلیل ۲/۲۵۹، الإقناع بحاشیۃ البجیرمی ۴/۱۱۲، الوجیز ۲/۱۴۱، المغنی بالشرح الکبیر ۹/۴۱۰-۴۱۱۔

(۳) حدیث: ''في الجائفة ثلث العقل'' کی روایت احمد (۲/۲۱۷) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۴) الدر المختار ۵/۳۷۶۔

(۵) الدر المختار ۵/۳۷۲۔

(۱) حدیث: ''قضى رسول الله ﷺ في الموضحة خمس من الإبل'' کی روایت نسائی (۸/۵۸-۵۹) نے ایک طویل حدیث کے ضمن میں کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۴/۱۷، ۱۸) میں اس کی تخریج کی ہے اور اس کے اسانید پر کلام کیا ہے، اور بہت سے علماء سے اس کو صحیح قرار دینا نقل کیا ہے۔

(۲) حدیث: ''أن النبي ﷺ لم يقض فيما دون الموضحة بشئ'' کی روایت عبدالرزاق (۹/۳۰۶) نے حضرت عمر بن عبدالعزیز سے مرسلاً کی ہے۔

(۳) البدائع ۷/۳۰۹، الدر المختار ورد المحتار ۵/۳۷۲، تبیین الحقائق ۶/۱۳۲، ۱۳۳، القوانین الفقہیہ ر۲۳۰، بدایۃ المجتہد ۲/۵۱۲-۵۱۴، شرح المحلی علی المنہاج ۴/۱۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر مع المغنی ۹/۴۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات اور ۶۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہوجائے تو اس کی ضمان بالاتفاق غلام کے ذریعہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ قضى في جنين امرأة من بني لحيان، بغرة، عبد أو أمة"[۱] (نبی ﷺ نے بنولحیان کی ایک عورت کے جنین کے بارے میں غرہ کا فیصلہ فرمایا، غلام ہو یا باندی)۔

جمہور کے نزدیک عاقلہ کے مال میں واجب ہوگا، مالکیہ اور حنابلہ کا اختلاف ہے، جو اسے جنایت کرنے والے کے مال میں واجب کرتے ہیں، اور اس میں حنفیہ کے نزدیک کوئی کفارہ واجب نہیں ہے بلکہ صرف مندوب ہے اور اسے شافعیہ اور حنابلہ نے واجب قرار دیا ہے، کیونکہ جنین معصوم آدمی ہے، اور اگر غلام نہ ملے تو سزا اس کے بدل یعنی مال کی طرف منتقل ہوجائے گی، اور یہ مرد کی دیت کا بیسواں حصہ ہے، اور عورت کی دیت کا دسواں حصہ ہے[۲]۔

دیکھئے: "جنین" اور "غرہ"۔

اموال کو نقصان پہنچانے والے افعال کا ضمان:

۸۹- اموال کو نقصان پہنچانے والے افعال کی مثال مالی اتلاف اور غصب وغیرہ ہیں اور ضرر پہنچانے والے افعال کی اس قسم کے ضمان کے لئے کچھ عام اور کچھ خاص احکام ہیں۔

(۱) حدیث ابی ہریرۃؓ: "أن النبي ﷺ قضى في جنين امرأة" کی روایت بخاری (۱۲/ ۲۵۲) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۹) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۶-۳۲۷، الدرالمختار ورد المحتار ۵/ ۳۷۷-۳۷۸، القوانین الفقہیہ/ ۲۲۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۰۸-۵۰۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۶-۲۷۲، شرح ابن ابی زید القیروانی بحاشیۃ العدوی ۲/ ۲۸۶، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۵/ ۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المحلی بحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی بالشرح الکبیر ۹/ ۵۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اول: اموال کو ضرر پہنچانے والے افعال کے ضمان کے بارے میں عام احکام:

۹۰- ضمان کی اس نوعیت کا نظریہ (جانوں کو ضرر پہنچانے والے افعال کے ضمان میں گذرے ہوئے مباحث کے برخلاف) اس مادی نقصان کی تلافی کے لئے ہے، جو دوسروں کو لاحق ہے، جان کو ضرر پہنچانے والے افعال کا ضمان جنایت کرنے والوں کے زجر اور ان کے علاوہ کی توبیخ کے لئے ہوتا ہے۔

ضمان کی تعبیر ضرر کی تلافی اور اس کے ازالہ سے کی جاتی ہے، یہی تعبیر فقہ اسلامی میں رائج ہے، اور متاخرین میں سے بعض فقہاء نے اس کی تعبیر تعویض سے کی ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے کیا ہے[۱]۔

فقہاء نے ضمان کے اقسام میں سے اس قسم اور اس کے احکام کی تفصیل میں وسعت سے کام لیا ہے، یہاں تک کہ بغدادی نے اس کے بارے میں اپنی کتاب (مجمع الضمانات) مستقل تصنیف کی ہے۔

اور ضمان کے قواعد میں سے اہم قاعدہ "الضرر یزال" ہے یعنی (ضرر کو دور کیا جائے گا)۔

اور اموال پر واقع ہونے والے ضرر کا ازالہ اس عوض دلانے کے ذریعہ متحقق ہوتا ہے، جس کے ذریعہ ضرر کی تلافی ہوجائے۔

اور فقہاء نے اس معنی میں ضمان کی تعریف یوں کی ہے، یہ ہلاک ہونے والی چیز کے مثل یا اس کی قیمت کو لوٹانا ہے[۲]۔

اور شوکانی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: یہ تلف ہونے والی چیز کا تاوان ہے[۳]۔

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۲۷۷ طبع الآستانہ۔

(۲) غمز عیون البصائر فی شرح الأشباہ والنظائر للحموی ۴/ ۶۔

(۳) نیل الأوطار ۵/ ۲۹۹، ودیعت، امانت اور قبضہ کے ضمان کی احادیث کی شرح میں جوضوء النہار سے منقول ہے۔

اوران دونوں تعریفوں کامقصودضرر کاازالہ ہے، اوراس نقصان کی اصلاح ہے، جونقصان زدہ شخص پر واقع ہوتا ہے، اوراس کی مالی حالت کواس طرف لوٹانا ہے جس پر وہ ضرر کے واقع ہونے سے قبل تھی۔

ضمان عائد کرنے کا طریقہ:

۹۱- مالیات کا ضمان عائد کرنے کے بارے میں عام قاعدہ یہ ہے: ضرراورعوض کے مابین ممکن حدتک مکمل مماثلت کی رعایت کی جائے، اور سرخسی نے کہا ہے: تعدی کا ضمان مثل کے ساتھ نص کے ذریعہ متعین ہے [۱]، ان کا اشارہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی طرف ہے: "إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَاعُوْقِبْتُمْ بِهِ" [۲] (اور اگرتم لوگ بدلہ لینا چاہوتو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ تمہیں پہنچایا گیا ہے)۔

اور مثل کے ذریعہ اگر چہ عدل وانصاف کا قیام ہوجاتا ہے، لیکن اصل یہ ہے کہ ممکن حدتک خود اسی مال کو واپس کیا جائے جس میں تعدی کی گئی ہو، جب تک وہ قائم اور موجود ہواوراس میں ایسا عیب داخل نہ ہو جواس کی منفعت کوکم کردے اور یہ حدیث حسن ہے، جو حضرت سمرہؓ کے واسطہ سے نبی علیہ السلام سے منقول ہے، کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "على اليد ماأخذت حتى تؤدى" [۳] (انسان کے ذمہ اس چیز کی واپسی ہے جو وہ لے یہاں تک کہ ادا کردے)۔

بلکہ غصب میں یہی موجب اصلی ہے، جو کہ ضرر کی صورتوں میں سب سے اول اوراس میں سب سے اہم ہے۔

لہٰذا اگر کسی چیز کی بعینہ واپسی اس کے ہلاک ہونے یا ہلاک کرنے یا اس کے گم ہونے کی وجہ سے ناممکن ہوتو اس صورت میں اگر وہ مثلی ہوتو اس کا مثل یا اگر وہ ذوات القیم سے ہوتو اس کی قیمت کا لوٹانا واجب ہوگا۔

اور مثلی وہ چیز ہے جس کا مثل یا نظیر بازاروں میں موجود ہواوراس میں قابل اعتبار فرق نہ ہو، جیسے کیل یا وزن کی جانے والی، ناپی جانے والی اور شمار کی جانے والی اشیاء جن میں بہت معمولی فرق ہو۔

اور ذوات القیم وہ ہے جس کا مثل بازاروں میں نہ ہو یا اس کے افراد میں غیر معمولی فرق ہو، جیسے کتب مخطوطہ، متعین اشخاص کے لئے کاٹ کر سلے ہوئے کپڑے۔

اور مثل ضرر کو دور کرنے میں زیادہ عدل رکھتا ہے، کیونکہ اس میں جنس اور مالیت دونوں جمع ہیں، اور قیمت معنی اور مالی اعتبار میں مثل کے قائم مقام ہوتی ہے [۱]۔

ضمان کی مقدار متعین کرنے کا وقت:

۹۲- فقہاء اس مسئلہ کو خاص طور پر مغصوب کے بارے میں ذکر کرتے ہیں، اگر وہ مثلی ہواور بازار سے غائب ہوجائے، تو اس کے بارے میں فقہاء کی آراء حسب ذیل تفصیل کے مطابق مختلف ہیں:

امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے: غصب کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، کیونکہ جب اس کا مثل بازار سے ختم ہوگیا تو اس چیز کے ساتھ لاحق ہوگئی جس کا مثل نہ ہو، لہٰذا سبب کے انعقاد کے دن کی اس کی

---

(۱) المبسوط ۱۱/۷۹۔

(۲) سورۂ نحل/۱۲۶۔

(۳) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدى" کی تخریج فقرہ/۶ میں گذر چکی ہے۔

(۱) الہدایہ بشروحہا ۸/۲۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مجمع الانہر ۲/۴۵۶، ۴۵۷، القوانین الفقہیہ ۲۱۶-۲۱۷، الشرح الکبیر للدردیر ۳/۴۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المحلی علی المنہاج ۲/۲۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی بالشرح الکبیر ۵/۳۷۶-۳۷۷۔

قیمت معتبر ہوگی، اور وہ غصب ہے، جیسا کہ ذوات القیم میں اسی طرح غصب کے دن کی اس کی قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ بازار میں ختم ہونے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، کیونکہ ذمہ میں واجب مثل ہے اور وہ قیمت کی طرف بازار میں ختم ہونے کی وجہ سے منتقل ہوتا ہے، لہذا بازار میں ختم ہونے کے دن کی اس کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ قضا کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، کیونکہ واجب مثل ہے، اور وہ قیمت کی طرف محض بازار میں ختم ہونے کی وجہ سے منتقل نہیں ہوگا، کیونکہ مالک کو حق ہے کہ وہ مثل کے پائے جانے تک انتظار کرے، بلکہ صرف قضا کے ذریعہ وہ منتقل ہوگا، لہذا قضا کے دن کی قیمت معتبر ہوگی[1]۔

اور ذوات القیم اگر تلف ہوجائے تو بالاتفاق غصب کے دن کی اس کی قیمت واجب ہوگی[2]۔

اور ہلاک کرنے کی صورت میں بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسی طرح ہے، اور صاحبین کے نزدیک ہلاک کرنے کے دن کی قیمت معتبر ہوگی[3]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ضمان میں غصب اور مغصوب پر استیلاء کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، چاہے وہ اراضی ہو یا اس کے علاوہ ہو، نہ ضائع کرنے والی چیز کے حصول کے دن کا اعتبار ہوگا، اور نہ واپسی کے دن کا، چاہے تلف قدرتی سبب سے ہو یا اس پر دوسرے کی جنایت کی وجہ سے ہو[4]۔

(۱) الہدایہ وشروحہا ۸/ ۲۴۶-۲۴۷، تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۳-۲۲۴، بدائع الصنائع ۷/ ۱۵۱۔
(۲) جامع الفصولین ۲/ ۹۳، الفتاوی ظہیر الدین المرغینانی اور الدر المختار ۵/ ۱۱۶ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے۔
(۳) رد المحتار ۵/ ۱۱۶۔
(۴) الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۴۳، القوانین الفقہیہ ۲۱۷۔

اور غیر مثلی چیزوں مثلاً سامان اور جانور کے اتلاف اور استہلاک میں استہلاک اور اتلاف کا دن معتبر ہوگا[1]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے: اگر مثلی شئ کا وجود اس کے شہر اور اس کے اطراف میں ناممکن ہوجائے تو غصب کے وقت سے لے کر مثل کے ناممکن ہونے کے وقت تک کی انتہائی قیمت معتبر ہوگی، اور ایک قول میں غصب سے تلف تک، اور ایک قول میں غصب سے مطالبہ تک انتہائی قیمت کا اعتبار ہوگا[2]۔

اور اگر مثل تلف کے وقت مفقود ہو تو اصح قول یہ ہے کہ غصب کے وقت سے لے کر تلف تک اکثر قیمت واجب ہوگی نہ کہ مفقود ہونے کے وقت تک[3]۔

اور اگر ذوات القیم میں سے ہو تو غصب میں غصب سے لے کر تلف تک کی انتہائی قیمت کا ضامن ہوگا[4]۔

اور اگر اتلاف غصب کے بغیر ہو تو تلف کے دن کی اس کی قیمت معتبر ہوگی، کیونکہ وہ اس سے قبل اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوئی تھی، اور اتلاف کی جگہ میں اعتبار کیا جائے گا، مگر یہ کہ وہ جگہ اس کے لائق نہیں ہو جیسے جنگل ہو تو سب سے قریبی شہر میں قیمت کا اعتبار کیا جائے گا[5]۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے: مغصوب اگر مثلی نہ ہو تو جس شہر میں اس کو غصب کیا ہے اس میں اس کے تلف کے دن کی قیمت اس شہر کے نقد سے واپس کرنا واجب ہوگا، کیونکہ یہاں ضمان کا زمانہ اور ضمان کی

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۷، اور اس میں دلائل مذکور ہیں۔
(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۳۱-۳۲، الوجیز ۱/ ۲۰۸۔
(۳) الإقناع، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۴۳۔
(۴) الإقناع، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۴۳-۱۴۴، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۳۱-۳۲، الوجیز ۱/ ۲۰۹۔
(۵) شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۳۲، الإقناع ۳/ ۱۴۴۔

جگہ ہے، اور اطلاق کے وقت لفظ کا یہی مفہوم ہے، (جیسے کہ دینار) جیسا کہ بہوتی کہتے ہیں [1]، اگر تالف (ہلاک ہونے والی چیز) کی قیمت غصب کے وقت سے واپسی کے وقت تک مختلف نہ ہو۔

اگر ہلاک ہونے والی شئ کی کسی صفت مثلاً بڑھاپا، بچپن، موٹاپا، دبلاپن وغیرہ جس کی وجہ سے قیمت میں کمی زیادتی ہوتی ہے، اس کی قیمت میں اختلاف ہو، تو غصب کے وقت سے لے کر واپسی کے وقت تک جو سب سے زیادہ قیمت ہوگی اس کو واپس کرنا واجب ہوگا، کیونکہ یہ اس حال میں مغصوب ہے جس میں زیادتی ہوتی ہے اور زیادتی کا ضمان اس کے مالک کو ہوگا۔

اور اگر مغصوب مثلی چیز ہو تو اس کے مثل کی واپسی واجب ہوگی، اور اگر مثل مفقود ہو تو مثل کے ختم ہونے کے دن کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ قیمت مثل کے ختم ہونے کے وقت ذمہ میں واجب ہوتی ہے، لہٰذا اس وقت کی قیمت کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ ذوات القیم کے تلف ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔

قاضی نے کہا ہے: اس کی قیمت بدل کے قبضہ کے دن کی واجب ہوگی، اس لئے کہ بدل پر قبضہ کے وقت تک مثل ہی واجب ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مثل غائب ہونے کے بعد پھر پایا جائے تو مثل ہی واجب ہوگا، قیمت واجب نہ ہوگی، کیونکہ یہی اصل ہے اور بدل کی ادائیگی سے قبل اس پر قادر ہوگیا ہے، تو یہ ایسا ہی ہوگیا کہ تیمّم کے بعد پانی پر قدرت حاصل ہوجائے [2]۔

ضامن قرار دینے میں حق کا تقادم:

۹۳ - تقادم (یا مرور زمانہ) یہ ہے کہ کسی انسان پر کسی دوسرے کا کوئی

(۱) کشاف القناع ۴/۱۰۸۔

(۲) المغنی بالشرح الکبیر ۵/۴۲۰-۴۲۲۔

حق یا عین واجب ہو اور وہ ان دونوں کے مطالبہ پر قدرت کے باوجود طویل زمانہ تک مطالبہ نہ کرے۔

اور شریعت عام طریقہ پر ملکیت اور حق کے بارے میں سماع دعوی سے تقادم کو مانع قرار دیتی ہے اور ان دونوں کو اپنی سابقہ حالت پر باقی رکھتی ہے، اور اسے ملکیت کا حاصل کرنے والا یا حق کو ختم کرنے والا قرار نہیں دیا ہے۔

چنانچہ حصکفی کہتے ہیں: قضا سے حق ظاہر ہوتا ہے ثابت نہیں ہوتا ہے، اور زمان، مکان اور خصومت کے ساتھ خاص ہوتا ہے، یہاں تک کہ اگر سلطان پندرہ برس کے بعد دعوی نہ سننے کا حکم دے پھر بھی قاضی سماعت کرے تو وہ نافذ نہیں ہوگا [1]۔

اور ابن عابدین نے ''الاشباہ'' وغیرہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے: حق، تقادم زمانہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے [2]۔

پس اس بنیاد پر کہا جاسکتا ہے: اگر وہ شخص جسے ضرر پہنچا پندرہ برس تک مقدمہ دائر نہ کرے جس میں ضرر پہنچانے والے سے ضمان یا ضرر کے عوض دلانے کا مطالبہ کیا جائے تو نئے سرے سے دعوی پیش کرنے میں صرف قضاءً اس کا حق ساقط ہوجائے گا، دیانۃً ساقط نہیں ہوگا، البتہ اگر نقصان زدہ غائب، یا مجنون یا بچہ ہو اور اس کا ولی نہ ہو یا یہ کہ مدعی علیہ ظالم حاکم ہو، یا اس مدت کے درمیان تنگ دستی ثابت ہو پھر اس کے بعد مالدار ہوجائے تو اس کا حق، دعوی دائر کرنے کے بارے میں باقی رہے گا، خواہ اس عذر کی وجہ سے جس سے تزویر کا شبہ نہیں رہتا ہے، بہت طویل زمانہ گذر جائے۔

اور اسی طرح اگر عادل بادشاہ خود پندرہ سال گذرنے کے بعد اس دعوی کے سماعت کا حکم دے یا بذات خود اس کی سماعت کرے

(۱) رد المحتار ۴/۳۴۳۔

(۲) رد المحتار ۴/۳۴۳۔

(جیسا کہ ابن عابدین کہتے ہیں)[1] تو نقصان زدہ کے حق کی حفاظت کے پیش نظر صحیح ہوگا اگر اس کی طرف سے وہ چیز ظاہر نہ ہو جس سے تزویر معلوم ہو۔

اور اسی طرح اگر اس مدت کے گذرنے کے بعد فریق ضمان یا ضرر کے عوض پانے کے سلسلہ میں نقصان زدہ کے حق کا اقرار کرلے تو اس کی وجہ سے تقادم زمان ختم ہوجائے گا، اور ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کے اقرار کی وجہ سے حق ظاہر ہوگیا ہے، ایسا ہی کتب حنفیہ میں ہے۔

دوم: اموال کو ضرر پہنچانے والے افعال کے ضمان کے بارے میں خاص احکام:

۹۴- ہم نے ذکر کیا ہے کہ ضمان میں قاعدہ یہ ہے کہ عین کی واپسی اصل ہے، اور اگر عین کی واپسی ناممکن ہو تو مثلی اشیا میں مثل کی واپسی اور قیمی اشیاء میں قیمت کی ادائیگی کے ذریعہ ضمان واجب ہوتا ہے۔

اور اس جگہ ہم ان خاص حالات میں ضمان عائد کرنے کو ذکر کریں گے، جو اصل سے مستثنی ہیں، کیونکہ اس میں کبھی مالی عوض کا حکم دیا جاتا ہے، اور کبھی دوسرے حالات میں اس کے اور ضمان مثل کے مابین اختیار دیا جاتا ہے، اور یہ درخت کا کاٹنا، عمارت کو منہدم کرنا، غصب کی ہوئی چیز پر تعمیر یا اس میں درخت لگانا، اور جانور کی آنکھ کو نکالنا ہے اور اس میں قول کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- درخت کاٹنا:

۹۵- اگر کوئی شخص دوسرے کے باغ کا درخت کاٹ ڈالے تو وہ

(۱) ردالمحتار ۵/ ۳۴۳۔

درخت کی قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ یہ مثلی نہیں ہے، اور اس کے جاننے کا طریقہ یہ ہے: درخت کے موجود ہونے کے ساتھ باغ کی قیمت لگائی جائے گی اور اس کے بغیر قیمت لگائی جائے گی، پس زیادتی اس کی قیمت ہوگی، لہذا مالک کو اس سلسلہ میں اختیار ہوگا کہ اس سے اس قیمت کا ضمان لے اور اسے کٹے ہوئے درختوں کو دیدے، یا یہ کہ اسے روک لے اور اس سے اس قیمت کے نقصان کا ضمان لے[1]۔

اگر درختوں کی قیمت کٹے ہوئے اور بغیر کٹے ہوئے ہونے کی صورت میں برابر ہو تو وہ بری قرار پائے گا[2]۔

اگر کاشت کی زمین سے کسی درخت کو تلف کردے اور اس کی وجہ سے کوئی چیز تلف نہ ہو تو ایک قول ہے: کٹے ہوئے درخت کی قیمت واجب ہوگی، اور ایک قول ہے کہ اس کی قیمت کھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں واجب ہوگی[3]، اور اگر کسی درخت کو تلف کردے تو اس کی قیمت لگے ہوئے ہونے کی حالت میں لگائی جائے گی اور کٹے ہوئے ہونے کی حالت میں لگائی جائے گی اور ان دونوں کے مابین جو تفاوت ہو اس کا تاوان ادا کرے گا۔

اگر اس کے پھلوں کو تلف کردے یا جب اس کی کلی نکلے تو اسے گرانے کے لئے ہلائے، یہاں تک کہ اس کی کلی جھڑ جائے تو اس کے ساتھ درخت کی قیمت لگائی جائے گی، اور اس کے بغیر اس کی قیمت لگائی جائے گی، پھر ان دونوں کے مابین جو تفاوت ہو اس کا ضامن ہوگا، اور اسی طرح کھیتی کا حکم ہے[4]۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۹۱، فقیہ ابواللیث کی طرف اشارہ کرتے ہوئے۔
(۲) جامع الفصولین ۲/ ۹۱۔
(۳) جامع الفصولین ۲/ ۹۱، جامع الفتاوی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے۔
(۴) جامع الفصولین ۲/ ۹۱، فتاوی قاضی ظہیر الدین کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، اور: مجمع الضمانات/ ۱۵۲۔

ب-عمارتوں کا منہدم کرنا:

۹۶-اگر کوئی انسان دوسرے کی عمارت یا دیوار منہدم کر دے تو اس پر اس کے مثل تعمیر واجب ہوگی، اور یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعی کے نزدیک ہے، پھر اگر مماثلت ناممکن ہو تو قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا [۱]، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "كان رجل في بني إسرائيل يقال له: جريج، يصلي، فجاء ته أمه فدعته، فأبى أن يجيبها، فقال: أجيبها أو أصلي؟ ثم أتته فقالت: اللهم لا تمته حتى تريه وجوه المومسات، وكان جريج في صومعته فقالت امرأة: لأفتنن جريجا، فتعرضت له، فكلمته، فأبى، فأتت راعيا فأمكنته من نفسها، فولدت غلاما، فقالت: هو من جريج، فأتوه وكسروا صومعته وأنزلوه وسبوه، فتوضأ وصلى، ثم أتى الغلام فقال: من أبوك يا غلام؟ قال: الراعي، قالوا: نبني صومعتك من ذهب، قال: لا، إلا من طين" [۲] (بنی اسرائیل میں ایک شخص تھا جس کا نام جریج تھا، وہ نماز پڑھ رہے تھے کہ اسی اثناء میں ان کی ماں ان کے پاس آئی اور انہیں پکارا، تو انہوں نے ان کو کوئی جواب نہیں دیا، پھر انہوں نے سوچا کہ میں اس کی بات مانوں یا نماز پڑھوں؟ پھر وہ ان کے پاس آئی اور کہا کہ: اے اللہ اسے اس وقت تک موت نہیں دینا جب تک اسے تو بدکار عورتوں کہ چہرے نہ دکھا دے، اور جریج اپنے عبادت خانے میں تھے کہ ایک عورت نے کہا کہ میں جریج کو ضرور فتنہ میں مبتلا کروں گی، تو ان کے ساتھ تعرض کیا اور کلام کرنا چاہا تو انہوں نے انکار کر دیا پھر وہ ایک چرواہے کے پاس آئی اور اسے اپنے اوپر قابو دیا، پھر اس نے ایک بچہ جنا اور کہا کہ: یہ جریج کا ہے، تو لوگ ان کے پاس آئے اور ان کے عبادت خانے کو توڑ دیا، انہیں اوپر سے کھینچ لیا اور سب وشتم کیا، تو انہوں نے وضوء کیا اور نماز پڑھی، پھر لڑکے کے پاس آ کر فرمایا کہ اے لڑکے! تمہارا باپ کون ہے؟ تو اس نے کہا کہ فلاں چرواہا، اس پر لوگوں نے کہا ہم آپ کا عبادت خانہ سونے کا بنا دیں گے، انہوں نے فرمایا: نہیں، اسے مٹی کا بنا دو)۔

اور اصل یہ ہے کہ دیوار اور تعمیر ذوات القیم میں سے ہے، لہذا قیمت کے ذریعہ ضامن ہوگا۔

اور رملی حنفی نے نقل کیا ہے: اگر دوسرے کی دیوار کو منہدم کر دے تو اس کے گھر کی اس کی دیوار کے ساتھ قیمت لگائی جائے گی، اور اس دیوار کے بغیر قیمت لگائی جائے گی، اور ان دونوں کے مابین کی زیادتی کا ضامن ہوگا [۱]۔

قنیہ میں محمد بن الفضل سے منقول ہے: اگر لکڑی یا مٹی [۲] سے بنی ہوئی قدیم دیوار کو منہدم کر دے تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور اگر وہ دیوار نئی ہو تو جیسے وہ تھی اسی طرح دوبارہ بنانے کا حکم دیا جائے گا [۳]۔

ابن نجیم نے کہا ہے: جو شخص دوسرے کی دیوار کو منہدم کر دے تو وہ اس کے نقصان (یعنی تعمیر شدہ حالت میں اس کی قیمت) [۴] کا ضامن ہوگا، اور اس کے بنانے کا حکم نہیں دیا جائے گا، البتہ اگر مسجد کی

---

(۱) عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری للعینی ۱۳/ ۳۸ طبع المطبعۃ المنیریہ القاہرہ ۱۳۴۸ھ۔

(۲) حدیث ابی ہریرہؓ: "كان رجل في بني إسرائيل يقال له جريج" کی روایت بخاری (۱۲۶/۵، ۱۲۷) نے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الرملی علی جامع الفصولین ۲/ ۹۶۔

(۲) الرہص: وہ مٹی ہے جس سے مکان بنایا جاتا ہے، اور ایک حصہ کو دوسرے حصہ پر رکھا جاتا ہے، القاموس المحیط مادہ: "رہص"۔

(۳) حاشیۃ الحموی علی الاشباہ ۲۰۸/۳، حاشیۃ الرملی علی جامع الفصولین ۲/ ۹۶، عمدۃ القاری ۱۳/ ۳۹۔

(۴) حاشیۃ الرملی علی جامع الفصولین ۲/ ۹۰-۹۲۔

دیوار ہو تو اس کے بنانے کا حکم دیا جائے گا، جیسا کہ "الخانیہ" کے کتاب الکراہیہ میں ہے [1]۔

لیکن راجح مذہب وہ ہے جو علامہ قاسم نے اس کی شرح نقایہ میں کہا ہے: اگر آدمی اپنے پڑوسی کی دیوار کو منہدم کردے تو پڑوسی کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس سے دیوار کی قیمت کا ضمان لے اور ٹوٹی ہوئی چیز ضامن کی ہوگی، اور اگر چاہے تو وہ ٹوٹی ہوئی چیز کو لے لے اور اس سے نقصان کا ضمان لے، کیونکہ دیوار ایک طرح سے قائم ہے، اور ایک طرح سے ہلاک شدہ ہے، پس اگر وہ چاہے تو جہت قیام کی طرف مائل ہو اور اس سے نقصان کا ضمان لے، اور اگر چاہے تو جہت ہلاک کی طرف مائل ہو اور اس سے دیوار کی قیمت کا ضمان لے، اور اسے اختیار نہیں ہوگا کہ اسے تعمیر پر مجبور کرے، جیسا کہ وہ تھی، کیونکہ دیوار ذوات الامثال کے قبیل سے نہیں ہے۔

اور نقصان کی قیمت لگانے کا طریقہ یہ ہے: مکان کی قیمت اس کی دیواروں کے ساتھ لگائی جائے، اور اس دیوار کے بغیر قیمت لگائی جائے، پھر وہ ان دونوں کے مابین کی زیادتی کا ضامن ہوگا [2]۔

اور ضمان اس حالت میں اس شرط کے ساتھ مقید ہے کہ انہدام ضرورت کی بناء پر نہ ہو، جیسے حاکم کی اجازت سے آگ کے پھیلنے کو روکنے کے لئے، اگر اس طرح ہو تو ضمان نہیں ہوگا، اور اگر حاکم کی اجازت سے نہ ہو تو منہدم کرنے والا اس قیمت کا ضامن ہوگا جو آگ کے سامنے پیش ہونے کی حالت میں ہوگی۔

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم بحاشیۃ الحموی ۳/ ۲۰۸، الدر المختار ۵/ ۱۱۵، اور دونوں دیواروں کے درمیان فرق کے سلسلہ میں اسی جگہ ابن عابدین نے کلام کیا ہے۔

(۲) حاشیۃ الحموی علی الاشباہ والنظائر لابن نجیم، غمز عیون البصائر ۳/ ۲۰۸، رد المختار ۵/ ۱۱۵۔

ج- غصب کی ہوئی زمین پر تعمیر یا اس میں درخت لگانا:

۹۷- اگر کوئی شخص غصب کی ہوئی زمین میں درخت لگائے یا اس پر تعمیر کھڑی کرے تو جمہور فقہاء کا مذہب اور یہی حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایۃ ہے [1] کہ اسے حکم دیا جائے کہ درخت کو اکھاڑے، اور تعمیر کو منہدم کرے اور زمین کو ہر اس چیز سے خالی کرے، جسے اس نے اس میں پیدا کیا ہے، اور اسے اپنی حالت پر لوٹائے۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: اس کے بارے میں ہمارے علم کے مطابق کوئی اختلاف نہیں ہے [2]، اور یہ اس لئے کہ حضرت عروہ بن الزبیرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق، قال: فلقد أخبرني الذي حدثني هذا الحديث، أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ غرس أحدهما نخلا فى أرض الآخر، فقضى لصاحب الأرض بأرضه وأمر صاحب النخل أن يخرج نخله منها، قال: فلقد رأيتها، وإنها لتضرب أصولها بالفؤوس، وإنها لنخل عم**" [3] أى طويلة [4] (جو شخص کسی بنجر زمین کو قابل کاشت بنائے تو یہ زمین اس کی ہوگی، اور کسی ظالم کا کوئی اس میں حق نہیں ہوگا، حدیث کے راوی کہتے ہیں کہ مجھے اس شخص نے خبر دی ہے جس نے مجھ سے یہ حدیث بیان کی ہے: دو شخصوں نے رسول اللہ ﷺ کے پاس مقدمہ کیا، ان میں سے ایک شخص نے دوسرے کی زمین میں کھجور کا درخت لگا دیا تھا تو

(۱) مجمع الانہر ۲/ ۴۶۲۔

(۲) المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۳۷۹۔

(۳) حدیث عروۃ بن الزبیر: "من أحيا أرضا ميتة فهى له" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۵۴-۴۵۵) نے کی ہے اور اس کی اسناد میں انقطاع ہے۔

(۴) عین کے فتح اور اس کے ضمہ کے ساتھ "عم"، عمیمۃ کی جمع ہے، جیسا کہ نیل الاوطار ۵/ ۳۲۱ میں ہے۔

آپ ﷺ نے صاحب زمین کے لئے زمین کا فیصلہ فرمایا اور کھجور والے کو حکم فرمایا کہ اس سے اپنے کھجور کو اکھاڑے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے اسے اس حال میں دیکھا کہ اس کے جڑوں پر پھاوڑوں سے مارا جارہا تھا حالانکہ ایک لمبا کھجور کا درخت تھا، یعنی وہ درخت لمبے تھے)۔

اور اس لئے بھی کہ اس نے دوسرے کی ملکیت کو مشغول کردیا، لہذا اس کو اس کے خالی کرنے کا حکم دیا جائے گا، تاکہ ظلم کو دور کیا جائے اور حق اس کے مستحق کو لوٹایا جائے [۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: اس پر اس کے نقص کا تاوان ہوگا، اگر نقص پیدا ہو، اور اس کو برابر کرے گا، کیونکہ یہ ایسا ضرر ہے جو اس کے فعل کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، اور ساتھ ہی ساتھ حوالگی کے وقت تک کی اجرت مثل بھی واجب ہوگی [۲]۔

قلیوبی نے کہا ہے: اور غاصب کو حق ہوگا کہ وہ مالک کی مرضی کے خلاف ان دونوں کو اکھاڑ لے، اور اس پر مالک کی بات کو قبول کرنا لازم نہیں ہوگا، اگر وہ اجرت کے ساتھ باقی رکھنے یا قیمت کے ذریعہ مالک بننے کا مطالبہ کرے، اور مالک کو حق ہے کہ ان دونوں چیزوں کو غاصب کی مرضی کے خلاف بغیر کسی تاوان کے اکھاڑ دے، اس لئے کہ اس پر ان دونوں کا احترام لازم نہیں ہے [۳]۔

مالکیہ کے نزدیک مالک کو اختیار ہے کہ درخت کو اکھاڑ دے اور عمارت کو منہدم کردے یا ان دونوں کو باقی چھوڑ دے اور مالک غاصب کو اکھاڑنے اور منہدم کرنے کی اجرت وضع کرکے اکھاڑی ہوئی حالت میں عمارت اور درخت کے ملبہ کی قیمت ادا کردے۔

(۱) الاختیار ۳/ ۶۳، المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۳۸۰۔
(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۳۹، الروض المربع ۲/ ۲۴۹، المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۳۷۸۔
(۳) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۳/ ۳۹، المغنی ۵/ ۳۷۹-۳۸۰، الروض المربع ۲/ ۲۴۹۔

لیکن انہوں نے کھیتی کے اکھاڑنے میں یہ قید لگائی ہے کہ اتنا وقت نہ گذرا ہو کہ اس کو زمین نہ لوٹائی جائے، اس صورت میں اس کو حق ہوگا کہ اکھاڑنے کی اجرت وضع کرکے اکھاڑی ہوئی حالت میں اس کی قیمت دے کر اس کو لے لے، اور اگر وقت گذر جائے تو کھیتی کاشتکار کی باقی رہے گی، اور اس کے پکنے تک اس پر کرایہ لازم ہوگا [۱]۔

اور اسی کے مثل حنفیہ نے صراحت کی ہے [۲]۔

دیکھئے: ''غرس''، ''غصب''۔

د- جانور کی آنکھ نکالنا:

۹۸- جانور اگرچہ اموال کے قبیل سے ہے، اور مناسب ہے کہ اس کے کلی یا جزئی اتلاف میں قواعد عامہ کی تطبیق کی جائے، مگر اس کی آنکھ نکالنے میں اس کی قیمت کی چوتھائی کا ضامن قرار دینے کے بارے میں حدیث موجود ہے۔

چنانچہ حدیث میں ہے: **قضى رسول الله ﷺ في عين الدابة ربع ثمنها** [۳] (رسول اللہ ﷺ نے جانور کی آنکھ کے بارے میں اس کی قیمت کے ایک چوتھائی کا فیصلہ فرمایا)۔

اور یہ حضرت عمرؓ اور شریحؒ سے مروی ہے، اور حضرت عمرؓ نے

(۱) القوانین الفقہیہ ۲۱۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۴، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۴۶۱-۴۶۲۔
(۲) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۱۲۴، تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۹، الہدایہ وشروحہا ۸/ ۲۶۹-۲۷۰۔
(۳) حدیث: ''قضى رسول الله ﷺ في عين الدابة ربع ثمنها'' کی روایت طبرانی نے الکبیر (۵/ ۱۵۳) میں کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۶/ ۲۹۸) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے: اس میں ابوامیہ بن یعلی ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

حضرت شریح کے پاس اس وقت لکھا کہ جبکہ انہوں نے جانور کی آنکھ کے بارے میں دریافت فرمایا: "إنا كنا ننزلها منزلة الآدمي، إلا أنه أجمع رأينا أن قيمتها ربع الثمن" (ہم اسے انسان کے درجہ میں رکھتے تھے، مگر یہ کہ ہماری رائے اس پر متفق ہے کہ آنکھ کی قیمت جانور کی قیمت کی ایک چوتھائی ہے) اور ابن قدامہ نے کہا ہے: یہ اجماع ہے جو قیاس پر مقدم ہوگا [۱]۔

اور یہ حنفیہ کا مذہب اور امام احمد سے حنابلہ کی روایت ہے کہ یہ حضرات صرف آنکھ کے ضمان کے بارے میں قیاس سے عدول کرتے ہیں [۲]۔

چنانچہ ان حضرات نے حدیث پر عمل کیا، اور اس میں قیاس کو ترک کردیا، لیکن ان حضرات نے اسے اس جانور کے ساتھ خاص رکھا ہے جو گوشت کے مقصد کے لئے ہو، نیز اس کا مقصد سواری، باربرداری اور زینت بھی ہو، جیسا کہ گھوڑے، خچر اور گدھے کی آنکھ کے بارے میں ہے، اور اسی طرح گائے اور اونٹ کی آنکھ کے بارے میں ہے۔

لیکن اس کے علاوہ جیسے قصاب کی وہ بکری جو ذبح کے لئے تیار کی گئی ہو جس سے صرف گوشت مقصود ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا جتنی اس کی قیمت کم ہوجائے [۳]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے قیاس کو عام کیا ہے، اور انہوں نے جانور کے تمام اعضاء میں سے جو بھی تلف ہوجائے، اس کا ضمان اس نقصان کے برابر عائد کیا ہے، جو اس کی آنکھ وغیرہ کے ضائع ہونے سے اس کی قیمت میں کم ہوجائے، خواہ نقصان کی قیمت جتنی بھی ہو، اور انہوں نے جانور کی اقسام میں کوئی فرق نہیں کیا ہے [۱]۔

محلی نے کہا ہے: جانور کے اجزاء میں سے جو تلف ہوجائے یا تلف کردے اس کا تاوان اس کی قیمت میں نقصان کے برابر دے گا [۲]۔

اور غزالی نے کہا ہے: گائے اور گھوڑے کی آنکھ میں صرف نقص کا تاوان واجب ہوگا [۳]۔

اور ابن قدامہ نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے: یہ بغیر جنایت کے مال کا ضمان ہے تو واجب وہ ہوگا جو کمی ہوئی ہے جیسے کپڑا، اور اس لئے بھی کہ اگر پورا فوت ہوجائے تو اس کی قیمت واجب ہوگی، لہذا اگر اس کا کوئی جزء فوت ہوجائے تو اسی کے بقدر قیمت واجب ہوگی، جیسے جانور کے علاوہ کی صورت میں ہے [۴]۔

دوسرے کے عمل اور اس کے ملحقات سے پیدا ہونے والے ضرر میں کسی آدمی پر ضمان:

۹۹ - اصل یہ ہے کہ انسان اس ضرر کے ضمان کا ذمہ دار ہے جو اس کے فعل کی وجہ سے پیدا ہو، دوسرے کے فعل کی وجہ سے پیدا ہونے والے ضرر کا ذمہ دار نہیں ہے، لیکن فقہاء نے اس اصل سے نابالغ بچوں کے افعال کا ضمان جو اس کے فرمانبردار ہوں، اور اس کے تابع افراد جیسے خدام کارکنان اور ملازمین کے افعال کا ضمان، اور اس چیز کا ضمان جسے جانور خراب کردے، اور اس ضرر کا ضمان جو عمارتوں کے گرنے کے سبب سے پیدا ہو، اور دوسرے اشیاء کے ذریعہ پیدا

(۱) المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۳۸۶-۳۸۷۔
(۲) جامع الفصولین ۲/ ۸۷۔
(۳) رد المحتار ۵/ ۱۲۳، درر الحکام ۲/ ۱۱۴۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۴۵۴، القوانین الفقہیہ/ ۲۱۸، المہذب ۲/ ۲۰۱۔
(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۳۱۔
(۳) الوجیز ۱/ ۲۰۸۔
(۴) المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۳۸۷۔

ہونے والے نقصان کا ضمان کو مستثنی کیا ہے اور اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اول: انسان پر ان اشخاص کے افعال کی وجہ سے ضمان جو اس کی ماتحتی میں ہوں:

۱۰۰ - اور ضمان کے اس قسم کی مثال وہ نقصان پہنچانے والے افعال ہیں جو ایسے نابالغ بچوں سے صادر ہوں جو باپ اور وصی کی ولایت میں ہوں، اور تلامذہ سے صادر ہوں جس وقت وہ مدرسہ میں نگراں اور معلم کی ماتحتی میں ہوں، یا کسی بھی ایسے شخص کی نگرانی میں ہوں، جوان پر نگراں ہو اور وہ بچے ہوں، اور انہیں کے مثل مجنون اور معتوہ ہیں۔

اور جب شریعت میں یہ اصل ثابت شدہ ہے جیسا کہ ابھی گذرا کہ انسان اپنے تمام افعال کا ضامن ہوگا، دوسرا کوئی شخص اس کے کسی عمل کا ذمہ دار نہیں ہوگا، خواہ کوئی معاملہ ہو [1]۔

فقہاء نے نابالغ بچوں کو ضامن قرار دینے کے لئے قاعدہ مقرر کیا ہے، اور ان کے مال میں ان پر ضمان واجب کیا ہے، اور ان کے اولیاء اور اوصیاء پر ان کے تلف کردہ چیزوں کا ضمان واجب نہیں کیا ہے، البتہ چند حالات مستثنی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف- اگر بچوں کا مال کو تلف کرنا اولیاء وغیرہ کی طرف سے ان کی حفاظت میں کوتاہی کی وجہ سے پیدا ہو، جیسا کہ اگر کسی بچہ کو چھری دے تا کہ اس کے واسطے روک کر رکھے، اور چھری اس کے ہاتھ سے اس پر گر جائے یا کسی دوسرے شخص پر گر جائے یا اس کی وجہ سے ٹھوکر لگ جائے تو دینے والا ضامن ہوگا [2]۔

(۱) تغییر التنقیح لابن کمال باشا ر ۲۵۷ طبع الاستانہ ۱۳۰۸ھ، التوضیح مع التلویح ۲ / ۱۶۳۔

(۲) جامع الفصولین ۲ / ۸۱ سے ماخوذ ہے۔

ب- اگر نقصان بچوں کو مال کے تلف کرنے پر باپ دادا اور وصی کے اکسانے کے سبب ہو، مثلاً اگر باپ اپنے لڑکے کو مال کے تلف کرنے یا آگ جلانے کا حکم دے اور وہ آگ جلائے اور آگ اس کے پڑوسی کی زمین تک پھیل جائے اور اس کے کچھ حصہ کو تلف کر دے تو باپ ضامن ہوگا، کیونکہ حکم درست ہے، لہذا فعل اس کی طرف منسوب ہوگا، جیسا کہ اگر اسے براہ راست باپ کرتا [1]۔

اور اگر کوئی اجنبی کسی بچے کو دوسرے کا مال تلف کرنے کا حکم دے تو بچہ ضامن ہوگا، پھر وہ حکم دینے والے سے واپس لے گا [2]۔

ج- اگر نقصان مال پر ان لوگوں کے مسلط کرنے کے سبب سے ہو، جیسا کہ اگر کسی بچہ کے پاس اس کے ولی کی اجازت کے بغیر ودیعت کے طور پر رکھے اور وہ اسے تلف کر دے تو بچہ ضامن نہیں ہوگا، اور اسی طرح اگر وہ بلا اجازت عاریت پر دی ہوئی یا قرض کے طور پر دی ہوئی چیز یا اس سے بیچی ہوئی چیز تلف کر دے تو بچہ ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے مالک کی طرف سے اس کو مسلط کیا گیا ہے [3]۔

دوم: انسان پر اس کے تابعین کے افعال کی وجہ سے ضمان:

۱۰۱ - گھر کا نوکر، مطبخ کا باورچی، محل کا خادم، کارخانے کا مزدور اور حکومت کا ملازم اور مالک کے لئے موٹر کار کا ڈرائیور، ان میں سے ہر ایک اپنے دائرہ عمل میں اس کی مثال ہے۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۵ / ۱۳۶ تصرف کے ساتھ۔

(۲) جامع الفصولین ۲ / ۸۰۔

(۳) مجمع الضمانات ر ۴۲۳، الدر المختار ورد المحتار ۵ / ۹۲، الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳ / ۲۹۶۔

اور اس جگہ تعلق عقد کی وجہ سے ہے، اور سابقہ صورت میں تمیز نہ رکھنے والوں پر ولایت کی وجہ سے ہے، جو دینی ہے یا اصلاحی ہے؟

اور فقہاء نے اس پر اجارہ کے باب میں اجیر خاص کے احکام میں بحث کی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اجیر مشترک کے تلمیذ کے ذیل میں ہے، اور اس سے مراد وہ شخص ہے جو ایک آدمی کے لئے کسی مخصوص وقت میں کوئی کام کرتا ہے، اور وہ شخص مدت میں اپنے کو کرنے کی وجہ سے اس کی اجرت کا مستحق ہوتا ہے، اگر چہ عمل نہ کرے۔

اور اس جگہ اس کی منفعت پر عقد کیا جاتا ہے، اور اس چیز کا ضامن نہیں ہوگا، جو اس کے قبضہ میں اس کے عمل کے بغیر ہلاک ہوجائے، کیونکہ وہ چیز اس کے قبضہ میں امانت ہے، کیونکہ اس نے اس کی اجازت سے قبضہ کیا ہے، اور جس عمل کی اجازت اس کو حاصل ہے، اگر اس عمل کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ جب منافع کرایہ دار کے مملوک ہوگئے، پس جب وہ اپنی ملکیت میں تصرف کا حکم دے گا تو وہ صحیح ہوگا، اور وہ اس کے قائم مقام ہوگا، تو اس کا فعل اس کی طرف منسوب ہوگا، گویا کہ اس نے اسے خود کیا، لہذا وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا، اور ضمان اس سلسلہ میں صرف اس کے مخدوم پر ہوگا[1]۔

اور اس کی تفصیل ''اجارۃ'' میں ملاحظہ کی جائے۔

سوم: انسان پر جانور کے فعل کا ضمان:

اس جگہ دو قسم کے جانور ہیں، ایک عام جانور اور دوسرا خطرناک جانور ہے، اور ان میں سے ہر ایک کی جنایت کا ضمان مقرر کرنے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے، اور ذیل میں ہم اس کی وضاحت کررہے ہیں:

الف- عام غیر خطرناک جانور کی جنایت کا ضمان:

۱۰۲- فقہاء کا اس چیز کے ضمان کے بارے میں اختلاف ہے، جسے غیر خطرناک کوئی عام جانور تلف کردے۔

پس ان میں سے جمہور کا مذہب ہے کہ جو کھیتی اور درخت جانور خراب کردے اس کا ضمان ہوگا بشرطے کہ اگر یہ رات میں واقع ہو، اور وہ جانور تنہا ہو، اور اس پر کسی شخص کا قبضہ نہ ہو۔

لیکن اگر یہ دن میں واقع ہوا اور اس پر یعنی جانور پر کسی کا قبضہ نہ ہو تو اس میں ضمان نہیں ہوگا، اور ان حضرات نے براء بن عازبؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ان کے پاس نقصان پہنچانے والی اونٹنی تھی، وہ ایک باغ میں داخل ہوگئی اور اس میں نقصان کردیا تو رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ: ''**أن حفظ الحوائط بالنهار على أهلها، وأن حفظ الماشية بالليل على أهلها، وأن ما أصابت الماشية بالليل فهو على أهلها**''[1] (دن کو باغات کی حفاظت کی ذمہ داری ان کے مالکان کی ہے، اور رات کو جانوروں کی حفاظت ان کے مالکان پر ہے اور رات کو جانور جو نقصان کرے تو وہ اس کے مالک کے ذمہ ہوگا)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: جانور والوں کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اسے دن کو چرنے کے لئے چھوڑ دیتے ہیں، اور رات کو اس کی حفاظت کرتے ہیں، اور باغات کے مالکان کا طریقہ یہ ہے کہ دن کو اس کی حفاظت کرتے ہیں رات میں نہیں کرتے ہیں، لہذا اگر وہ جانور رات

---

(۱) الدر المختار ۵/ ۴۳-۴۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۹۱، شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۸۱۔

(۱) حدیث البراء بن عازب کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

کو چلا جائے تو اس کے مالک کی طرف سے کوتاہی ہوگی، اس لئے کہ جس وقت اس کی حفاظت کا عرف ہے، انہوں نے اس کی حفاظت نہیں کی۔

اور اگر دن میں تلف کرے تو کھیتی والے کی طرف سے کوتاہی ہوگی، تو اس کی ذمہ داری ان پر ہوگی، اور نبی علیہ السلام نے ان دونوں کے مابین فرق کیا ہے، اور ہر انسان پر اس کی عادت کے وقت میں حفاظت کا فیصلہ فرمایا۔

نیز انہوں نے کہا ہے: ہمارے بعض اصحاب نے کہا ہے: اس کا مالک اس چیز کا جسے جانور نے رات کو تلف کر دیا ہے، اس وقت ضامن ہوگا جبکہ رات یا دن کو اسے چھوڑ کر کوتاہی کرے یا اسے شب میں نہ باندھے یا اس طرح باندھے کہ اس کے لئے نکلنا ممکن ہو، لیکن اگر اسے باندھ دے پھر کوئی دوسرا اس کی اجازت کے بغیر اسے نکال دے یا اس کے لئے اس کا دروازہ کھول دے تو ضمان اس کے نکالنے والے یا اس کے دروازے کو کھولنے والے پر ہوگا، کیونکہ یہی تلف کرنے والا ہے[۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ دن میں تلف کرنے پر ضمان کے نہ ہونے کی دو شرطیں ہیں:

اول: اس کے ساتھ اس کا چرواہا نہ ہو۔

دوم: اسے کھیتوں سے دور چرنے کے لئے چھوڑے، ورنہ چرواہے پر ضمان ہوگا[۲]۔

اور اگر جانور کھیتی اور درخت کے علاوہ جان اور مال کو تلف کر دیا ہو تو اس کا مالک اس کا ضامن نہیں ہوگا، چاہے رات کو ہو یا دن کو، جب تک کہ اس پر اس کا قبضہ نہ ہو[۱]، اور ان حضرات نے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "أن رسول الله ﷺ قال: **العجماء جبار، ويروى العجماء جرحها جبار**"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جانور ناقابل مواخذہ ہے، اور مروی ہے: جانور کا زخمی کرنا رائیگاں ہے) اور جبار کا معنی رائیگاں ہے۔

مالکیہ نے رات میں اس کا ضمان نہ ہونے کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ اس کی حفاظت میں کوتاہی نہ کرے اور یہ اس کا کام نہ ہو جو جانور کے ساتھ ہو، چنانچہ "المدونہ" میں ہے: جو شخص اونٹوں کے قطار کھینچے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، جسے اونٹ روند ڈالے، چاہے وہ قطار کی ابتدا میں ہو یا اس کے آخری میں ہو، اور اگر وہ اپنے اگلے یا پچھلے پیر سے کسی انسان کو مارے تو کھینچنے والا ضامن نہیں ہوگا، مگر یہ کہ اس کے کسی فعل کی وجہ سے ہو جو اس نے جانور کے ساتھ کیا ہو[۳]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے: جانور اگر کسی کے مال یا جان کو تلف کر دے تو اس کے مالک پر مطلقاً ضمان نہیں ہوگا، چاہے اسے رات میں واقع کیا ہو یا دن میں[۴]۔

اور یہ اس لئے کہ حدیث ہے: "**العجماء جبار**" جو ابھی گذری ہے۔

لیکن محمد بن الحسن نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اسے وہاں چھوڑا

(۱) الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۴۵۴-۴۵۵، دیکھئے: القوانین الفقہیہ/ ۲۱۹۔
(۲) شرح الزرقانی علی مختصر سیدی خلیل ۸/ ۱۱۹، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۵۸، القوانین الفقہیہ/ ۲۱۹۔

(۱) الشرح الکبیر للمقدسی ۵/ ۴۵۵، القوانین الفقہیہ/ ۲۱۹، حاشیۃ البجیرمی علی شرح الشربینی الخطیب ۳/ ۱۴۵۔
(۲) حدیث: "العجماء جبار" کی روایت بخاری (۳/ ۳۶۴) نے کی ہے اور حدیث "العجماء جرحها جبار" کی روایت بخاری (۱۲/ ۲۵۴) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۴) نے کی ہے اور اس کی تخریج فقرہ/ ۵۷ میں گذر چکی ہے۔
(۳) شرح الزرقانی ۸/ ۱۱۹، اور اونٹوں کی قطار سے مراد ایک تعداد ہے، جو ایک ہی طریقہ پر ہو، المصباح المنیر۔
(۴) الدر المختار ۵/ ۳۹۰، الاختیار ۵/ ۴۷۔

گیا ہو جہاں جانور چھوڑے جاتے ہیں، جیسا کہ یہ جنگلوں میں معمول ہے، پس یہی وہ جانور ہے کہ اس کا زخم رائیگاں ہے، اور اسے طحاوی نے ذکر کیا ہے، چنانچہ انہوں نے اس کے ساتھ محافظ کے ہونے اور نہ ہونے میں فرق کیا ہے، اور کہا ہے کہ اگر اس کے ساتھ محافظ ہوگا تو وہ ضامن ہوگا، اور اگر اس کے ساتھ کوئی محافظ نہ ہوگا تو وہ ضامن نہ ہوگا، اور اس سلسلہ میں انہوں نے آثار نقل کیا ہے[1]۔

کیونکہ اس کے بدکنے اور چھوٹنے میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے، اور نہ اس کے لئے اس کے فعل سے احتراز ممکن ہے، لہذا اس سے پیدا ہونے والی چیز کا ضمان نہیں ہوگا[2]۔

اور اس جگہ مالکیہ نے ایک مسئلہ نقل کیا ہے، اگر جانور ایسا ہو کہ اس سے احتراز ممکن نہ ہو اور نہ اس کی حفاظت ممکن ہو جیسے کبوتر، شہد کی مکھیاں اور اڑنے والا مرغ۔

ابن حبیب کا مذہب اور یہی امام مالک سے مطرف کی روایت ہے کہ اس کے مالکان کو اس کو رکھنے سے روکا جائے گا اگر وہ لوگوں کو تکلیف پہنچائے۔

ابن القاسم، ابن کنانہ اور اصبغ کا مذہب یہ ہے: لوگوں کو ان کے رکھنے سے منع نہیں کیا جائے گا، اور وہ جس کھیتی کو تلف کردیں اس کا ضمان ان کے مالکان پر نہیں ہوگا، اور کھیتی اور درخت کے مالکان پر اس کی حفاظت کی ذمہ داری ہے۔

ابن عرفہ نے پہلے قول کو درست قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کے مالک کو اس کی ضرورت نہیں ہے، اور لوگوں کو کھیتی اور درخت کی ضرورت ہے۔

اور اس کی تائید جیسا کہ دسوقی نے کہا ہے، اس قاعدہ سے بھی ہوتی

(۱) شرح معانی الآثار للطحاوی ۳/ ۲۰۴-۲۰۵ طبع بیروت۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۷۳۔

ہے، کہ تقابل کے وقت ہلکے ضرر کو اختیار کیا جاتا ہے، لیکن انہوں نے کہا ہے: لیکن معتمد جیسا کہ ہمارے شیخ نے کہا ہے، ابن قاسم کا قول ہے۔

اور اسی طرح شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک دو نقطۂ نظر ہیں[1]۔

جانور کی جنایت کے ضمان کی شرائط:

گذشتہ بحث سے یہ بات ظاہر ہو چکی ہے کہ جانور کی جنایت کا ضمان واجب کرنے پر جبکہ اس کے ساتھ سوار یا حفاظت کرنے والا یا قبضہ والا ہو، فقہاء کا اتفاق ہے، اور اس صورت میں ضمان کی سابقہ عام شرائط یعنی ضرر، تعدی اور افضاء کا پایا جانا ضروری ہے۔

۱۰۳- ضرر، خواہ جان پر ہو یا اموال پر برابر ہے[2]، اور "العینی" نے صراحت کی ہے: گذشتہ حدیث: "**العجماء جبار**" میں دونوں احتمال ہیں کہ جنایت بدن پر ہو یا اموال پر اور ذکر کیا ہے: پہلا حقیقت کے زیادہ قریب ہے[3] جیسا کہ صحیحین میں ہے: "**العجماء جرحها جبار**" جانور کا زخم رائیگاں ہے[4]۔

۱۰۴- اور تعدی جانور والے کے اس کے استعمال میں حد سے تجاوز کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے، لہذا جب اسے اپنے حق کے حدود میں، اپنی ملکیت میں یا اس محل میں جو جانوروں کے لئے تیار کیا گیا ہے استعمال کرے، یا اسے دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت سے داخل کرے، اور وہ کسی جان یا مال کو تلف کردے تو اس پر ضمان نہیں

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۵۸، باب العتق سے پہلے، شرح الزرقانی ۸/ ۱۱۹، الدر المختار ۵/ ۳۹۲، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۴/ ۲۱۳۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۳۸۶۔

(۳) عمدۃ القاری ۹/ ۲،۱۰۔

(۴) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۱۰۲ میں گذر چکی ہے۔

ہوگا، کیونکہ اجازت کے ساتھ ضمان نہیں ہوتا ہے، اس کے برخلاف اگر یہ مالک کی اجازت کے بغیر ہو، یا اسے ایسی جگہ پر کھڑا کرے جو جانوروں کے کھڑا کرنے کے لئے نہیں بنائی گئی ہو، یا مسلمانوں کے راستہ میں کھڑا کرے تو اس وقت تلف شدہ چیز کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ جو شخص بھی کوئی ایسا کام کرے جس کی اجازت اس کو نہ ہو تو اس کے نتیجہ میں پیدا شدہ نقصان کا ضامن ہوگا[1]۔

اور اس میں اصل نعمان بن بشیرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أوقف دابة فی سبیل من سبل المسلمین أوفی سوق من أسواقهم، فأوطأت بید أو رجل، فهو ضامن"[2] (جو شخص جانور کو مسلمانوں کے کسی راستے یا ان کے کسی بازار میں کھڑا کرے، پھر وہ اپنے اگلے یا پچھلے پاؤں سے کسی کو روندڈالے تو وہ اس کا ضامن ہوگا)۔

اور مجلّہ دفعہ (۹۳۰) میں صراحت ہے: "جانور کا مالک اس کا ضامن نہیں ہوگا، جس کا نقصان جانور نے اپنے اگلے پیر یا اپنی دم یا اپنے پچھلے پاؤں سے اس کی ملکیت میں ہونے کی حالت میں کرے، خواہ وہ سوار ہو یا نہ ہو، اسی طرح دفعہ (۹۳۱) میں صراحت ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے جانور کو دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت سے داخل کرے تو ان صورتوں میں جن کا دفعہ میں ابھی تذکرہ کیا گیا ہے، اس کی جنایت کا ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ سمجھا جائے گا کہ وہ گویا اس کی ملکیت میں ہوا ہے، اور اگر اسے اس کے مالک کی اجازت کے بغیر داخل کرے تو اس جانور کے ضرر اور نقصان کا ہر حال میں ضامن ہوگا۔

اسی طرح دفعہ (۹۳۹) میں صراحت کی گئی ہے کہ اگر دو شخص اپنے

(۱) جامع الفصولین ۲/۸۸۔
(۲) حدیث کی تخریج فقرہ/۶ میں گذر چکی ہے۔

جانور ایسی جگہ میں باندھیں جہاں ان دونوں کو باندھنے کا حق ہو اور ایک جانور دوسرے کو تلف کردے تو ضمان لازم نہیں ہوگا۔

اور نصوص میں ہے: اگر اسے مسجد اعظم کے دروازے یا دوسری مسجد کے دروازے پر باندھ دے تو ضامن ہوگا، البتہ اگر امام لوگوں کے واسطے کوئی جگہ مقرر کردے جہاں وہ اپنے جانور کھڑا کریں تو وہ ضامن نہیں ہوگا[1]۔

اور اگر اپنا جانور کسی جگہ باندھے پھر اسی جگہ دوسرا اپنا جانور باندھ دے پھر اس میں سے ایک جانور دوسرے کو کاٹ لے، اگر ان دونوں کو جانور کے باندھنے کی جگہ میں باندھنے کا حق حاصل ہو تو ضمان نہیں ہوگا[2]۔

رملی نے قاضی کے حوالہ سے اس کی علت یہ بیان کی ہے: باندھنا جنایت ہے، پس جو چیز اس سے پیدا ہوا اس کا ضامن ہوگا[3]۔

۱۰۵ - افضاء: ضرر کا براہ راست یا سبب کے ذریعہ پہنچنا ہے، کیونکہ جانور کے فعل کو مباشرۃ یا تسبیب کے ساتھ موصوف نہیں کیا جاتا ہے، کیونکہ اس کی طرف حکم کی اضافت صحیح نہیں ہے، اور اس کے ساتھ اس کے مالک کو موصوف کیا جاتا ہے، لہذا عام قاعدہ کی تطبیق کی جائے گی کہ: مباشر ضامن ہوتا ہے اگر چہ وہ تعدی نہیں کرے، اور متسبب تعدی کے بغیر ضامن نہیں ہوتا ہے[4]۔

اور جانور پر قبضہ والے کو اور اس کے مالک کو مباشر قرار دیا جائے گا، اگر وہ اپنی ملکیت یا دوسرے کی ملکیت میں سوار ہو، اگر چہ اس کی اجازت سے ہو یا عام راستہ میں ہو تو وہ اس کا ضامن ہوگا جو اس کے تلف سے پیدا ہوگا، اگر چہ وہ تعدی نہ کرے۔

(۱) جامع الفصولین ۲/۸۶۔
(۲) جامع الفصولین ۲/۸۷۔
(۳) حاشیۃ الرملی علی جامع الفصولین ۲/۸۷۔
(۴) مجمع الضمانات/۱۶۵۔

پس جانور کا سوار اس چیز کا ضامن ہوگا جسے جانور اپنے پچھلے یا اگلے پاؤں سے روند ڈالے، جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں، یعنی وہ مرجائے اس لئے کہ یہ قتل خطاء ہے، اور مباشرت کے طور پر حاصل ہوا ہے کیونکہ سوار کا وزن جانور پر ہے، اور جانور اس کے لئے آلہ ہے، پس اس کے وزن سے حاصل ہونے والا قتل سوار کی طرف منسوب ہوگا، اور ردیف اور سوار برابر ہیں، اور ان دونوں پر کفارہ ہوتا ہے اور وہ دونوں میراث اور وصیت سے محروم قرار پاتے ہیں کیونکہ ان دونوں کا وزن جانور پر ہے، اور جانور ان دونوں کے لئے آلہ ہے، تو مباشرت کے طور پر دونوں قاتل قرار پائیں گے[1]۔

اور اگر جانور دانت سے کاٹ لے یا سر سے مارے تو وہ ضامن ہوگا، اور اس پر کفارہ اور میراث اور وصیت سے محرومی نہیں ہوگی، کیونکہ وہ سبب کے ذریعہ قتل کیا گیا۔

اور اگر جانور نقصان پہنچائے اور اس کے ساتھ ہانکنے والا اور کھینچنے والا ہو تو اس پر کفارہ اور حرمان نہیں ہوگا، کیونکہ وہ سبب کے ذریعہ قتل کیا گیا ہے نہ کہ مباشرت کے ذریعہ، سوار اور ردیف کا حکم اس کے برخلاف ہے[2]۔

اور یہ ''مجمع الانہر'' کی صراحت کے خلاف ہے، چنانچہ اس میں ہے: اپنی ملکیت میں سوار کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ وہ تعدی کرنے والا نہیں ہے، برخلاف اس صورت کے جب وہ عام راستہ میں ہو تو وہ تعدی کی وجہ سے ضامن قرار پائے گا[3]۔

اور اس کی مثال جسے جانور اپنے مالک کے سبب بننے کی وجہ سے تلف کردے، یہ ہے کہ اگر اسے دوسرے کی ملکیت میں کھڑا کرے پھر وہ رباط میں چکر لگائے بایں طور کہ رسی لمبی ہو اور وہ کسی چیز کو تلف کردے تو ضامن قرار پائے گا، اس لئے کہ جب تک اس کے باندھنے کی جگہ میں ہے، جہاں بھی جائے گا مالک اس کو پکڑنے والا سمجھا جائے گا[1]۔

تو تعدی کے ذریعہ ضمان کے سبب بننے کی شرط پائی گئی اور یہ دوسرے کی ملکیت میں باندھنا ہے، اور مباشرت اور تسبیب کے اجتماع کی مثال، جہاں مباشرت کو مقدم کیا جائے گا یہ ہے کہ اونٹ کو قطار میں باندھ دے اور کھینچنے والے کو علم نہ ہو اور بندھا ہوا اونٹ کسی انسان کو روند ڈالے اور اسے مار ڈالے تو کھینچنے والے کے عاقلہ پر دیت ہوگی، اس لئے کہ اس نے قطار کو دوسرے کے باندھنے سے محفوظ نہیں رکھا، لہذا وہ تعدی کرنے والا (کوتاہی کرنے والا) ہوگا، لیکن وہ باندھنے والے کے عاقلہ سے واپس لے گا، کیونکہ اسی نے اسے اس ذمہ داری میں ڈالا ہے۔

اور اس پر ابتداءً ضمان واجب نہیں ہوگا، حالانکہ ان میں سے ہر ایک متسبب ہے، اس لئے کہ باندھنے اور کھینچنے میں وہی نسبت ہے جو تسبیب اور مباشرت میں ہے، اس لئے کہ تلف کا تعلق کھینچنے سے ہے باندھنے سے نہیں ہے[2]۔

اور اس کی مثال کہ مباشر یا متسبب نہ ہو یعنی وہ ضامن نہیں ہوگا، یہ ہے کہ اگر اس کی بلی کسی کبوتر کو قتل کردے تو وہ ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''العجماء جرحها جبار'' (جانور کا زخمی کرنا رائیگاں ہے) جو ابھی گذری ہے[3]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اگر بلی کسی پرندہ یا کھانے کی چیز

(۱) البدائع ۷/۲۷۲۔
(۲) البدائع ۷/۲۷۲۔
(۳) مجمع الانہر ۲/۶۵۹، الدر المختار ورد المحتار ۵/۳۸۷۔

(۱) جامع الفصولین ۲/۸۶، حاشیۃ الرملی اسی محل میں۔
(۲) الہدایہ وشروحہا ۹/۲۶۳۔
(۳) جامع الفصولین ۲/۸۵۔

کورات یا دن میں تلف کردے تو یہ اگر بلی کی عادت ہو تو اس کا مالک ضامن ہوگا، ورنہ اصح قول کے مطابق ضامن نہیں ہوگا [۱]۔

۱۰۶- افضاء میں عمداً کرنا بھی داخل ہے، جیسا کہ اگر بلی کو کبوتر یا مرغی پر چھوڑ دے اور وہ اسے کھالے تو اگر وہ اسے اس کے پھینکتے اور ڈالتے ہی پکڑ لے تو ضامن ہوگا، ورنہ اگر اس کے بعد پکڑے تو ضامن نہیں ہوگا، اور اپنے کتے کو اکسانے کی وجہ سے ضامن ہوگا، کیونکہ کتا اس کے برانگیختہ کرنے کی وجہ سے اس کو زخمی کرنے کے لئے آلہ قرار پائے گا، تو گویا کہ اس نے اسے اپنی تلوار سے مارا [۲]۔

اور اس میں پرہیز نہ کر کے سبب بننا بھی داخل ہے، پس اصل یہ ہے: سلامتی کی شرط کے ساتھ مسلمانوں کے راستہ سے گذرنا مباح ہے، اس صورت میں جس میں احتراز ممکن ہو نہ کہ اس صورت میں جس میں احتراز ممکن نہ ہو [۳]۔

پس اگر اپنے جانور کو راستہ میں کھڑا کردے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، جسے وہ اپنے کھر کے کنارے سے ماردے، کیونکہ کھڑے کرنے سے احتراز اس کے لئے ممکن تھا، اور اگرچہ کھر سے مارنے سے احتراز ممکن نہیں تھا تو وہ کھڑا کرنے اور اس کے ذریعہ راستہ کو مشغول رکھنے کی وجہ سے تعدی کرنے والا قرار پائے گا [۴]، برخلاف اس صورت کے وہ اپنے اگلے یا پچھلے پاؤں سے کنکری اڑائے، یا غبار اڑائے اور کنکری کسی انسان کی آنکھ پھوڑ دے، یا غبار کسی انسان کا کپڑا اخراب کردے تو وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس سے احتراز ممکن نہیں ہے، کیونکہ جانوروں کا چلنا اس سے خالی نہیں ہوتا ہے [۵]۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۲۱۳۔
(۲) جامع الفصولین ۲/ ۸۵، الہدایہ وشروحہا ۹/ ۲۶۴-۲۶۵، المبسوط ۲۷/ ۵۔
(۳) الہدایہ وشروحہا ۹/ ۲۵۸-۲۵۹، درر الحکام ۲/ ۱۱۱۔
(۴) الہدایہ بشروحہا ۹/ ۲۵۹۔
(۵) حوالہ بالا، مجمع الضمانات/ ۱۸۵۔

حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک کشادہ راستہ کے بارے میں تفصیل اور اختلاف ہے [۱]۔

مجلّہ دفعہ (۹۳۴) میں ہے: کسی شخص کو عام گذرگاہ میں اپنے جانور کو کھڑا کرنے یا اس کے باندھنے کا حق نہیں ہے۔

اور اس میں کوتاہی کر کے سبب بننا بھی داخل ہے، اور اس کے فروع میں سے یہ ہے: اگر وہ اپنے جانور کو دوسرے کا گندم کھاتے ہوئے دیکھے اور اسے نہ روکے یہاں تک کہ وہ اسے کھالے تو صحیح یہ ہے کہ وہ ضامن ہوگا [۲]۔

اور اسی کو مجلّہ نے اختیار کیا ہے، چنانچہ صراحت کی ہے: اگر جانور کسی دوسرے کا مال ہلاک کردے اور اس کا مالک اسے دیکھے اور اسے نہ روکے تو ضامن ہوگا دفعہ (۹۲۹)۔

۱۰۷- جانور کی جنایت کا ضامن ہونے کے لئے نصوص فقہیہ میں اس کے مالک ہونے یا نہ ہونے کی قید نہیں ہے، بلکہ وہ قبضہ والا ہوگا جو اس کی لگام پر قبضہ رکھتا ہو، اور اس کے چلانے پر قادر ہو، اگرچہ مالک نہ ہو اور خواہ اس کے لئے اس سے انتفاع حلال نہ ہو اور اس میں سائس اور خادم داخل ہیں۔

نووی نے کہا ہے: ضمان اس شخص کے مال میں واجب ہوگا جو اس کے ساتھ ہو، چاہے مالک ہو یا کرایہ دار، یا عاریت پر لئے ہوئے ہو، یا غاصب ہو یا مودع ہو، یا وکیل یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا ہو [۳]۔

شرقاوی جانور کی جنایت کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ اس کی ذات سے متعلق نہیں ہوگی، بلکہ اس پر قابض شخص سے متعلق ہوگی [۴]۔

(۱) المغنی ۱۰/ ۳۵۹۔
(۲) الدر المختار ۵/ ۳۹۲۔
(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ۱۱/ ۲۲۵ طبع المطبعۃ المصریہ القاہرہ ۱۳۴۹ھ۔
(۴) حاشیۃ الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/ ۴۵۹۔

۱۰۸- اگر جانور پر قبضہ رکھنے والے متعدد ہوں تو ضمان (جیسا کہ نصوص سے واضح ہوتا ہے) اس شخص پر ہوگا جس کا قبضہ زیادہ قوی ہو اور تصرف پر زیادہ قدرت رکھتا ہو اور برابری کے وقت ان دونوں پر ضمان ہوگا۔

کاسانی نے کہا ہے: اگر ان دونوں میں سے ایک پیچھے سے ہانکنے والا اور دوسرا آگے سے کھینچنے والا ہو تو ضمان ان دونوں پر ہوگا، کیونکہ وہ دونوں سبب بننے میں مشترک ہیں، لہذا ضمان میں بھی مشترک ہوں گے، اور اسی طرح اگر ان میں سے ایک سائق اور دوسرا سوار ہو یا ان میں سے ایک کھینچنے والا اور دوسرا سوار ہو تو ضمان ان دونوں پر ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی طرف سے سبب ضمان پایا گیا، البتہ کفارہ صرف سوار پر واجب ہوگا، اس صورت میں جبکہ اس کا جانور کسی انسان کو روند کر مار ڈالے، اس لئے کہ صرف اس کی طرف سے براہ راست قتل پایا گیا[1]۔

اگرچہ حصکفی نے سائق کو ضامن قرار نہیں دینے کو صحیح قرار دیا ہے، کیونکہ مباشر کی طرف نسبت کرنا اولی ہے، لیکن سبب اس جگہ تنہا کام کرے گا، لہذا وہ دونوں شریک ہوں گے، جیسا کہ ابن عابدین نے اس کی تفصیل کیا ہے، اور نقل کیا ہے[2]۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: اگر جانور پر دو سوار ہوں تو ضمان ان دونوں میں سے پہلے پر ہوگا، کیونکہ وہی اس میں تصرف کرنے والا اور اس کے روکنے پر قادر ہے، البتہ اگر ان میں سے پہلا شخص بچہ یا بیمار وغیرہ ہو، اور دوسرا اس کی تدبیر کا ذمہ دار ہو تو ضمان اس پر ہوگا۔

اگر جانور کے ساتھ کھینچنے والا اور ہانکنے والا ہو تو ضمان ان دونوں پر ہوگا، کیونکہ اگر ان دونوں میں سے کوئی تنہا ہوتا تو ضامن ہوتا، لہذا اگر دونوں جمع ہوں گے تو دونوں ضامن ہوں گے، اور اگر ان دونوں کے ساتھ یا ان میں سے ایک کے ساتھ کوئی سوار بھی ہو تو اس میں دو قول ہیں:

اول: اس بنا پر ضمان دونوں پر ہوگا۔

دوم: یہ سوار پر ہوگا، کیونکہ یہ قبضہ اور تصرف کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ قائد پر ہو، کیونکہ قائد رہنے پر سوار کے لئے کوئی حکم نہیں ہوتا ہے[1]۔

(۱) البدائع ۷/ ۲۸۰۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۳۸۸۔

(۱) المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/ ۳۵۹۔

ب- خطرناک جانور کی جنایت کا ضمان:

۱۰۹- اور اس کی مثال مارنے والے مینڈھے، کاٹنے والے اونٹ، اور دانت کاٹنے والے گھوڑے اور کاٹنے والے کتے سے دی جاتی ہے، اسی طرح تکلیف پہنچانے والے حشرات سانپ، بچھو اور پھاڑنے والے وحشی جانور اور درندے جیسے شیر اور بھیڑیا اور شکاری پرندے جیسے چیل اور کوے سے دی جاتی ہے اور اس میں فقہاء کے مختلف مذاہب ہیں:

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ خطرناک جانور جو جان یا مال تلف کردے، اس کا ضمان ہوگا اگر اس کے مالک کی طرف سے برانگیختہ کرنا، یا ورغلانا یا چھوڑنا پایا جائے، اور یہ امام ابو یوسف کا قول ہے جنہوں نے لوگوں کے اموال میں احتیاط کے پیش نظر ان تمام صورتوں میں ضمان کو واجب قرار دیا ہے[2]، امام ابو حنیفہؒ کا اختلاف ہے[3]، اور ان حضرات نے جو فتوی دیا ہے وہ یہ ہے کہ جان اور مال[4]

(۲) الہدایہ بشروحہا والعنایہ ۹/ ۲۶۴، الدر المنتقی بہامش مجمع الانہر ۲/ ۶۶۲۔

(۳) البدائع ۷/ ۲۷۳۔

(۴) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۳۹۲، مجمع الضمانات / ۱۹۰، جامع الفصولین ۲/ ۸۵۔

میں جھکی ہوئی دیوار کی طرح اس میں ضمان ہوگا جیسا کہ بھڑکانے میں[۱]۔

اور برانگیختہ کرنے کی وجہ سے ضمان کی علت یہ بیان کی ہے کہ: برانگیختہ کرنے کی وجہ سے کتا اس کے زخمی کرنے کے لئے آلہ بن جاتا ہے، تو گویا کہ اس نے اسے اپنی تلوار کی دھار سے مارا[۲]۔

مالکیہ کے مذہب میں تفصیل ہے جسے دسوقی نے ذکر کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ:

اگر کاٹنے والے کتے کو کسی متعین انسان کو مار ڈالنے کے لئے اپنے پاس رکھے اور اسے مار ڈالے تو قصاص ہوگا، اس کے رکھنے سے ڈرایا گیا ہو یا نہیں۔

اور اگر غیر معین کو قتل کردے تو دیت ہوگی، اور اسی طرح اگر غیر معین کو قتل کرنے کے لئے اسے رکھے اور وہ کسی شخص کو قتل کردے تو دیت ہوگی، ڈرایا گیا ہو یا نہیں۔

اور اگر اسے کسی جائز کام کے لئے رکھے تو دیت ہوگی، اگر اسے قتل سے قبل ڈرایا گیا ہو، ورنہ اس پر کچھ نہیں ہوگا۔

اور اگر اسے کسی جائز وجہ کے بغیر رکھے تو تلف کی ہوئی چیز کا ضامن ہوگا، اس سلسلے میں ڈرانا پہلے پایا گیا ہو یا نہیں، اگر اس کا کاٹنے والا ہونا معروف ہو، ورنہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس صورت میں اس کا فعل جانور کے فعل کی طرح ہوگا[۳]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ خطرناک جانور کے سلسلہ میں مناسب یہ

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۸۵۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۸۵، عن فوائد الرستغنی۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۴۴-۳۵۷، اور اس جگہ اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس نے اس کی حفاظت میں کوتاہی کی ہے، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۷، العقد المنظم للأحکام لابن سلمون الکنانی بہامش تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/ ۸۷ طبع المطبعۃ البہیۃ القاہرہ، ۱۳۰۲ھ۔

ہے کہ اسے باندھ کر رکھا جائے اور اس کے شر سے روکا جائے، جیسے کاٹنے والا کتا اور جیسے بلی جبکہ وہ پرندہ اور کھانے کو تلف کرنے میں مشہور ہو، لہذا اگر کاٹنے والے کتے یا بلی کو چھوڑ دے اور وہ کسی انسان کو کاٹ لے یا کھانے اور کپڑے کو تلف کردے، خواہ رات یا دن میں تو اس کی تلف کردہ چیز کا ضامن ہوگا، کیونکہ وہ اسے پالنے اور چھوڑنے کی وجہ سے تعدی کرنے والا ہے، البتہ اگر اس کے گھر میں کوئی انسان اس کی اجازت کے بغیر داخل ہوجائے اور وہ اسے کاٹ لے تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ وہ داخل ہونے کی وجہ سے زیادتی کرنے والا ہے، اجازت نہ لے کر کتے کے کاٹنے کا سبب بنا ہے، اور اگر مالک کی اجازت سے داخل ہو تو اس پر اس کا ضمان ہوگا، کیونکہ وہ اس کے اتلاف کا سبب بنا ہے۔

اور اسی طرح اگر ایسی بلی کو پالے جو لوگوں کے چوزے کھاتی ہو تو اس کے تلف کردہ کا ضامن ہوگا، جیسا کہ کاٹنے والے کتے میں ہوتا ہے[۱]۔

یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے، جبکہ اس کی طرف سے یہ رات یا دن میں معروف ہو، محلی نے کہا ہے کہ: اس (بلی) کے بارے میں مناسب یہ ہے کہ اسے باندھ کر رکھا جائے اور اس کے شر کو روکا جائے[۲]۔

اور اگر کاٹنے والا کتا کاٹنے کے علاوہ کوئی دوسرا نقصان کرے، جیسے اگر کسی برتن میں منھ ڈال دے یا پیشاب کردے تو ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ کاٹنے والے کتا کے ساتھ خاص نہیں ہے[۳]۔

(۱) المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/ ۳۵۸، کشاف القناع ۴/ ۱۱۹-۱۲۰۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۲۱۳، فتح الوہاب بشرح منہج الطلاب وحاشیۃ البجیرمی علیہ المسماہ، التجرید لنفع العبید ۴/ ۲۲۶ طبع بولاق ۱۳۰۹ھ، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۱۹۱۔

(۳) المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/ ۳۵۸، کشاف القناع ۴/ ۱۲۰۔

چہارم: عمارتوں کے گرنے کا ضمان:

۱۱۰- فقہاء نے عمارتوں کے گرنے اور اس کے ضمان کے موضوع سے ''الحائط المائل'' کے عنوان سے بحث کیا ہے، اور دیوار کے ضمان کے بارے میں گفتگو میں اس کے ملحقات بھی داخل ہیں، جیسے برجیاں، سیڑھیاں، پرنالے اور چھجے وغیرہ، اگر دوسروں کی ملکیت میں یا عام گذرگاہ کی طرف جھکا کر بنائی گئی ہوں اور وہ احکام جو اس سے متصل ہیں۔

اگر مکان یا دیوار یا اس جیسی چیز ابتدا میں گڑبڑی کے ساتھ یا جھکی ہوئی بنائی گئی ہو یا بنانے کے بعد اس میں گڑبڑی پیدا ہوگئی ہو، فقہاء نے دونوں صورتوں میں فرق کیا ہے، چنانچہ یہ دو حالتیں ہیں:

پہلی حالت: عمارت میں اصلی خلل:

۱۱۱- وہ خلل جو عمارت میں تعمیر کے وقت سے موجود ہو، جیسے یہ کہ عام گذرگاہ کی طرف جھکی ہوئی عمارت بنائے، یا یہ کہ چھجہ یا پرنالہ یا برجی بغیر اجازت کے نکالے یا اسے دوسرے کی ملکیت میں نکالے۔

حنفیہ اور مالکیہ نے کہا ہے: اگر اس حالت میں عمارت گرجائے اور کسی انسان یا جانور یا مال کو تلف کردے تو بغیر تفصیل کے مطلقاً اس کے مالک پر ضمان ہوگا[1]، اس میں گواہ بنانے اور مطالبہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ عمارت میں ظاہری طور پر تعدی ابتداء سے ثابت ہے، اور یہ تعمیر کے ذریعہ راستہ کی فضاء کو مشغول رکھنا ہے، اور راستہ کی فضاء گذرنے والوں کے حق میں اصل راستہ کی طرح ہے، لہذا جو اس میں کوئی چیز بنائے گا وہ تعدی کرنے والا اور ضامن ہوگا[1]۔

اور شافعیہ ضمان کے بارے میں فرق نہیں کرتے ہیں کہ امام کی اجازت سے کھولا ہو یا اجازت کے بغیر، کیونکہ راستہ سے انتفاع انجام کی سلامتی کے ساتھ مشروع ہے، بایں طور کہ گذرنے والوں کو ضرر نہ پہنچے، اور جو اس سے پیدا ہوا اس کا ضمان ہوگا، اگر چہ جائز کھولنا ہو، لیکن بند گلی میں گلی والوں کی اجازت کے بغیر جو چھجہ بنے گا اس کا ضمان ہوگا، اور ان کی اجازت کی صورت میں اس میں ضمان نہیں ہوگا[2]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ: اگر اپنی ملکیت میں ایسی دیوار بنائے جو راستہ کی طرف یا دوسرے کی ملکیت کی طرف جھکی ہوئی ہو اور اس کی وجہ سے کوئی چیز تلف ہوجائے، یا وہ کسی چیز پر گرجائے اور اسے تلف کردے تو اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ وہ اس کی وجہ سے تعدی کرنے والا ہے، کیونکہ اسے دوسرے کی ملکیت کی فضاء یا مشترک فضاء میں تعمیر کے ذریعہ انتفاع کا حق نہیں ہے، اور اس لئے کہ اس نے اسے اپنی ملکیت سے باہر دوسرے پر گرنے کے لئے تیار کیا ہے، یہ اس کے مشابہ ہوگا کہ اگر اس میں درانتی نصب کرے تا کہ اس کے ذریعہ شکار کرے[3]۔

دوسری حالت: بعد میں پیدا ہونے والا خلل:

۱۱۲- اگر درست تعمیر کرے پھر وہ جھک جائے یا وہ درست ہو پھر

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷، شرح الزرقانی ۸/ ۱۱۷، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۵۶، منح الجلیل ۴/ ۵۵۹۔

(۱) المبسوط ۲۷/ ۹، الہدایہ بشروحہا ۹/ ۲۵۴، مجمع الضمانات ۱۸۳، درر الحکام ۲/ ۱۱۱، الدر المختار ۵/ ۳۸۵، شرح التحریر بحاشیۃ الشرقاوی ۲/ ۴۶۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۲۱۔

(۲) شرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۴۸، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۱۹۔

(۳) المغنی بالشرح الکبیر ۹/ ۵۷۱-۵۷۲۔

پھٹ جائے اور گر جائے اور اس کے گرنے کے سبب کوئی نقصان ہوجائے تو جمہور حنفیہ کا مذہب استحسانا، مالکیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کے نزدیک مختار ہے[1]، اور حضرت علیؓ، شریح، نخعی اور شعبی وغیرہم تابعین[2] سے مروی ہے کہ وہ اس آدمی، جانور یا مال کا ضامن ہوگا جو اس کی وجہ سے تلف ہو، بشرطے کہ اس کے مالک سے توڑنے کا مطالبہ کیا جائے اور اس پر گواہ بنالیا جائے، اور اتنی مدت گذر جائے جس کے درمیان وہ توڑنے پر قادر ہو پھر بھی نہیں کرے۔

اور یہ شافعیہ کا ایک قول ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے: اگر اس کے لئے اس کا منہدم کرنا یا اس کا درست کرنا ممکن ہو تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ توڑنے اور اصلاح کرنے کو چھوڑ کر اس نے کوتاہی کی ہے[3]۔

حنفیہ کے نزدیک قیاس کے مطابق ضمان نہ ہوگا، کیونکہ مالک کی طرف سے ایسا عمل نہیں پایا گیا جو تعدی ہو، کیونکہ تعمیر اس کی ملکیت میں درست تھی، اور جھکاؤ اور فضا کو مشغول رکھنا اس کا فعل نہیں ہے، لہذا ضامن نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اس پر گواہ نہ بنایا جائے[4]، اور اس بناء پر کہ ان حضرات نے اس مسئلہ کے بارے میں کہا ہے: جسے پتھر انسان کے فعل کے بغیر قتل کردے تو وہ بالاجماع رائیگاں ہے[5]۔

استحسان کی وجہ وہ روایات ہیں جو صحابہ وتابعین میں سے ائمہ مذکورین سے مروی ہیں، اور یہ کہ دیوار جب مائل ہوجائے تو وہ راستہ کی فضا کو اپنی ملکیت سے مشغول کردے گا، اور اس کو اٹھانا اس کے

(۱) المغنی ۹/ ۵۷۲، الشرح الکبیر ۵/ ۴۵۰، الدسوقی ۴/ ۳۵۶۔
(۲) المبسوط ۲۷/ ۵، تبیین الحقائق ۶/ ۱۴۷۔
(۳) شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۴۸۔
(۴) تبیین الحقائق ۶/ ۱۴۷، الفتاوی الخیریہ لنفع البریہ، لخیر الدین الأیوبی العلمی ۲/ ۱۸۳ طبع بولاق ۱۲۷۳ھ۔
(۵) تبیین الحقائق ۶/ ۱۴۷۔

مالک کی قدرت میں ہے، لہذا جب اس کے پاس جاکر اس کے خالی کرنے کا اس سے مطالبہ کیا جائے تو اس پر یہ لازم ہوگا، پھر جب اس پر قدرت کے باوجود باز رہے تو زیادتی کرنے والا ہوگا۔

اور اس لئے بھی کہ اگر اسے ضامن قرار نہ دیا جائے تو وہ دیوار کو منہدم کرنے سے باز رہے گا، جس کی وجہ سے راستہ پر گذرنے والے افراد اپنی جان کے خوف سے چلنا بند کردیں گے پس انہیں ضرر ہوگا، اور ضرر عام کو دور کرنا واجب ہے، اور بہت سے ضرر خاص ضرر عام کو دور کرنے کے لئے برداشت کیا جاتا ہے[1]۔

اور اس کے ساتھ حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ شرط اس کے پاس جاکر کہنا ہے، گواہ بنانا ضروری نہیں ہے، کیونکہ مطالبہ کا تحقق ہوتا ہے، اور اس کی وجہ سے اس کے حق میں عذر کا معنی ختم ہوجاتا ہے، اور یہ دیوار کے مائل ہونے سے لاعلم ہونا ہے[2]۔

لیکن گواہ بنانا اس لئے ضروری ہے کہ انکار کے وقت اس کو ثابت کرنا ممکن ہو تو یہ احتیاط کے باب سے ہے[3]۔

مالکیہ ڈرانے کے ساتھ گواہ بنانے کی شرط لگاتے ہیں، لہذا اگر ڈرانا اور گواہ بنانا نہ ہو تو ضمان نہیں ہوگا، البتہ اگر اس کا اعتراف کرے اور کوتاہی کرے تو ضامن قرار پائے گا[4]، اسی طرح ان حضرات کے نزدیک وہ گواہ بنانا معتبر ہے جو حاکم کے نزدیک ہو یا مسلمانوں کی جماعت کے نزدیک ہو اگرچہ حاکم کے پاس گواہ بنانا ممکن ہو[5]۔

(۱) الہدایہ بشروحہا ۹/ ۲۵۳، تکملۃ البحر الرائق للطوری ۸/ ۴۰۳، المبسوط ۲۷/ ۱۲، الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۳۸۴-۳۸۵۔
(۲) المبسوط ۲۷/ ۹۔
(۳) البدائع ۷/ ۲۸۶، الہدایہ بشروحہا ۹/ ۲۵۴، درر الحکام ۲/ ۱۱۰۔
(۴) الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۵۶۔
(۵) سابقہ مرجع، منح الجلیل ۴/ ۵۵۹۔

۱۱۳- تقدم یا انذار کی شرطیں یہ ہیں:

اور تقدم کا معنی اس شخص سے جو اس کا مالک ہے (دیوار) توڑنے کا مطالبہ کرنا ہے [۱]، اور یہ اس طرح کہ جانے والا کہے: تیری یہ دیوار خطرناک ہے، یا کہے: جھکی ہوئی ہے، لہذا اسے توڑ دو یا اسے منہدم کرادو تاکہ وہ نہ گرے، اور نہ کسی چیز کو تلف کرے، اور اگر وہ کہے: مناسب ہے کہ اسے منہدم کردو تو یہ مشورہ ہے [۲]۔

الف- تقدم اس شخص کی طرف سے ہو جسے مطالبہ کا حق اور مصلحت حاصل ہو، اور ان حضرات نے اس کے بارے میں ان دو صورتوں میں فرق کیا ہے کہ اگر دیوار عام گذرگاہ کی طرف مائل ہو یا وہ کسی انسان کی ملکیت کی طرف مائل ہو۔

پس پہلی صورت میں ہر مکلّف کی طرف سے تقدم صحیح ہوگا چاہے وہ مسلم ہو یا غیر مسلم ہو، اور جانے والے یا قاضی کے لئے دیوار کے مالک کو بری کرنے کا حق نہیں ہے، اور نہ مطالبہ کے بعد اس کی تاخیر کا، کیونکہ یہ عام لوگوں کا حق ہے، اور عام لوگوں کے حق میں اس کا تصرف جیسا کہ حصکفی ''ذخیرہ'' سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں، ان چیزوں میں نافذ ہوگا جو ان کے حق میں نافع ہوں نہ کہ ان چیزوں میں جو ان کے لئے ضرر رساں ہوں [۳]۔

اور دوسری صورت میں تقدم صرف اس مالک کی طرف سے صحیح ہوگا جس کی ملکیت کی فضا کو دیوار نے مشغول کر دیا ہے، اسی طرح اس کو بری کرنے اور تاخیر کا حق ہوگا [۴]۔

بلکہ مجلّہ دفعہ (۹۲۸) میں صراحت ہے کہ اگر دیوار خاص راستہ کی طرف جھکی ہوئی ہو تو یہ ضروری ہے کہ تقدم اس شخص کی طرف سے ہو، جسے اس راستہ میں گذرنے کا حق حاصل ہو۔

ب- مطالبہ دیوار کے گرنے سے اتنی مدت پہلے ہو کہ اس کے درمیان توڑنے پر قادر ہو، اس لئے کہ مزدوروں کو حاضر کرنے پر قادر ہونے کی مدت شرع میں مستثنی ہے [۱]۔

ج- تقدم دیوار کے جھکنے کے بعد ہو، لہذا اگر جھکنے سے پہلے مطالبہ کیا جائے تو صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ تعدی نہیں ہے۔

د- تقدم اس کے پاس ہو جو (دیوار) کو توڑنے کا مالک ہے، جیسے مالک، نابالغ کا ولی، اس کا وصی، مجنون کا وصی، راہن اور اسی طرح واقف، وقف کا نگراں اور ایک شریک [۲] برخلاف مرتہن، مستاجر اور مودع کے، اس لئے کہ: ان کو تصرف پر قدرت نہیں ہے، لہذا ان سے دیوار کے منہدم کرنے کا مطالبہ مفید نہیں ہوگا، اور ان میں انذار (ڈرانا) معتبر نہیں ہے، جیسا کہ دردیر نے کہا ہے [۳] اور اسی وجہ سے یہ لوگ اس چیز کے ضامن نہیں ہوں گے جو اس کے گرنے سے تلف ہوجائے، بلکہ حصکفی نے کہا ہے: سرے سے سکونت اختیار کرنے والے اور مالک پر ضمان نہیں ہے [۴]۔

اور یہ شرطیں اس وقت ہوں گی جیسا کہ دسوقی نے کہا ہے جب کہ وہ جھکے ہوئے ہونے کا انکار کرے، اور اگر وہ اس کا اقرار کرنے والا ہو تو یہ شرط نہیں ہوگی [۵]۔

۱۱۴- شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ عمارت کے گرنے سے مطلقاً ضمان

---

(۱) ردالمحتار ۵/ ۳۸۵، تکملۃ البحر الرائق للطوری ۸/ ۴۰۳۔
(۲) ردالمحتار ۵/ ۳۸۴۔
(۳) الدر المختار ۵/ ۳۸۵۔
(۴) المبسوط ۲۷/ ۱۳، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۴۰۴، مجمع الانہر ۲/ ۶۵۸، ۶۵۹، المغنی بالشرح الکبیر ۹/ ۵۷۳، ۵۷۴۔

---

(۱) ردالمحتار ۵/ ۳۸۴، قہستانی سے منقول ہے۔
(۲) الدر المختار ۵/ ۳۸۴، مجمع الانہر ۲/ ۶۵۸، مجمع الضمانات رص ۱۸۲۔
(۳) الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۵۶۔
(۴) الدر المختار ۵/ ۳۸۵۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۶۔

واجب نہیں ہوگا اگر وہ درست تعمیر کے بعد جھک جائے، اگر چہ اس کی طرف تقدم ہوا اور اس پر گواہ بنالیا جائے۔

نووی نے کہا ہے: اگر اس کے منہدم کرنے اور اس کی درستی پر قدرت نہیں رکھتا ہو تو قطعاً ضمان نہیں ہوگا، اور اسی طرح اصح قول کے مطابق اگر قدرت رکھتا ہو تو بھی ضمان نہیں ہوگا، اور کوئی فرق نہیں ہے کہ اس سے حاکم یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا شخص توڑنے کا مطالبہ کرے، یا مطالبہ نہ کرے [(۱)] اور یہی قیاس کا تقاضا ہے، جیسا کہ گذرا، اور اس کی وجہ یہ ہے: اس نے اپنی ملکیت میں تعمیر کی اور ہلاکت اس کے فعل کے بغیر حاصل ہوئی ہے [(۲)]، اور بذات خود جھکنا اس کے فعل سے حاصل نہیں ہوا [(۳)]، اور جو ابتدا میں قابل ضمان نہ ہو وہ حالت کے بدلنے سے بعد میں قابل ضمان نہیں ہوگا [(۴)]۔

بعض حنابلہ کا مذہب اور یہی ابن ابی لیلی، ابوثور اور اسحاق کا قول ہے کہ وہ تلف شدہ چیز کا ضامن ہوگا اگر چہ توڑنے کا مطالبہ نہ کیا جائے، اور یہ اس وجہ سے کہ وہ اسے جھکی ہوئی حالت میں چھوڑنے کی وجہ سے تعدی کرنے والا ہوگا، لہذا اس چیز کا ضامن ہوگا جو اس کی وجہ سے تلف ہو، جیسا کہ اگر اسے ابتدا میں جھکی ہوئی بنائے، اور اس لئے کہ اگر اس کے منہدم کرنے کا مطالبہ کیا جائے پھر وہ نہیں کرے تو جو چیز تلف ہو جائے اس کا ضامن ہوگا، تو اگر یہ ضمان کا سبب نہیں ہوتا تو مطالبہ کی وجہ سے ضامن نہیں ہوتا جیسا کہ اگر وہ جھکی ہوئی نہیں ہوتی یا اس کی ملکیت کی طرف جھکی ہوئی ہوتی [(۵)]۔

لیکن امام احمد نے ضمان نہ ہونے کی صراحت کی ہے (جیسا کہ ابن قدامہ کہتے ہیں)، لیکن اگر دیوار کے منہدم کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو امام احمد نے اس کے بارے میں توقف فرمایا ہے، اور بعض اصحاب کا مذہب ہے کہ اس میں ضمان واجب ہوگا [(۱)]۔

بہر حال عمارتوں کے گرنے سے واجب ہونے والے ضمان اس کے قائلین حضرات کے نزدیک یہ ہے:

الف- اس کی وجہ سے جو انسانی جانیں تلف ہو جائیں، تو اس میں عمارت کے مالک کے عاقلہ پر دیت ہوگی۔

ب- اس کی وجہ سے جو اموال تلف ہو جائیں تو وہ عمارت کے مالک پر ہوگا، کیونکہ عاقلہ مال کا تاوان نہیں دیتے ہیں [(۲)]۔

ج- حنفیہ کے نزدیک مالک پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، اور وہ میراث اور وصیت سے محروم ہوگا، کیونکہ یہ سبب کے ذریعہ قتل ہوا ہے، اور یہ اس لئے کہ اس نے براہ راست قتل نہیں کیا ہے، اور ضمان کے سلسلہ میں مباشر کے ساتھ خلاف اصل صرف خون کو رائیگاں ہونے سے بچانے کے لئے لاحق کیا گیا ہے، لہذا کفارہ اور میراث سے محرومی کے بارے میں اصل پر باقی رہے گا [(۳)]۔

شافعیہ اور جمہور کے نزدیک یہ احکام میں قتل خطا کے ساتھ ملحق ہے، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک قتل بہ سبب نہیں ہے، لہذا اس میں کفارہ ہوگا اور میراث اور وصیت سے محرومی ہوگی، کیونکہ شارع نے اسے قاتل کے درجہ میں رکھا ہے [(۴)]۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۲۱۔
(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۲۱۔
(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۱۴۸، شرح التحریر و حاشیۃ الشرقاوی ۲/ ۴۵۹۔
(۴) حاشیۃ الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/ ۴۵۹۔
(۵) المغنی ۹/ ۵۷۲، الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۴۵۱۔

---

(۱) المغنی بالشرح الکبیر ۹/ ۵۷۲۔
(۲) الدر المختار ورد المختار ۵/ ۳۸۵۔
(۳) الدر المختار ورد المختار ۵/ ۳۴۲-۳۸۱، تبیین الحقائق و حاشیۃ الشلبی ۶/ ۱۴۳-۱۴۴، الکفایہ شرح الہدایہ تصرف کے ساتھ ۹/ ۱۴۸، بدائع الصنائع ۷/ ۲۷۴۔
(۴) الہدایہ بشروحہا ۹/ ۱۴۸، القوانین الفقہیہ / ۲۸۸، شرح الخرشی ۸/ ۴۹، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۵/ ۱۰۲، شرح المحلی بحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۶۲، المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/ ۳، ۷/ ۱۶۱-۱۶۲۔

پنجم: اشیاء کے ذریعہ تلف کرنے کا ضمان:

۱۱۵- اشیاء کے ذریعہ تلف کرنا اکثر انہیں گذرگاہوں اور راستوں پر ڈال دینے کے سبب ہوتا ہے یا اسے ایسی جگہوں پر رکھ دینے کے سبب ہوتا ہے، جو اس کے رکھنے کے لئے خاص نہ ہوں۔

ممکن ہے کہ اشیاء کو دو حصوں میں تقسیم کیا جائے، ایک خطرناک، دوسرے عام اشیاء جو خطرناک نہ ہوں۔

پہلی قسم:

عام غیر خطرناک اشیاء کے ذریعہ حاصل ہونے والے تلف کا ضمان:

۱۱۶- فقہاء کے نزدیک عام غیر خطرناک اشیاء کے ذریعہ حاصل ہونے والے تلف کے مسائل کی بنیاد ان قواعد اور اصول پر ہے:

اول: جس جگہ سامان رکھنے والے کو اپنی چیزیں رکھنا جائز ہو، اس جگہ سامان کے رکھنے سے اگر کوئی ضرر ہو تو رکھنے والا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ شرعی جواز ضمان کے منافی ہے۔

دوم: جس جگہ اس کو اپنی اشیاء رکھنا جائز نہ ہو، اس جگہ سامان رکھنے سے اگر ضرر پیدا ہو تو اس کا ضامن ہوگا، جب تک وہ چیز اس جگہ میں رہے، اور اگر وہ اس جگہ سے ہٹ جائے تو ضامن نہیں ہوگا (۱)۔

سوم: جو شخص کوئی ایسا کام کرے جس کی اجازت اس کو حاصل نہ ہو تو اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے ضرر کا ضامن ہوگا (۲)۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۸۸، فتاوی قاضی ظہیر الدین سے بعض تصرف کے ساتھ منقول ہے۔

(۲) سابقہ مرجع تصرف کے ساتھ۔

چہارم: مسلمانوں کے راستہ میں گذرنا مباح ہے، البتہ جن نقصانات سے بچنا ممکن ہو ان سے سلامتی شرط ہے (۱)۔

پنجم: متسبب (سبب بننے والا) اگر وہ تعدی کرنے والا ہو تو ضامن ہوگا، ورنہ ضامن نہیں ہوگا، اور مباشر مطلقاً ضامن ہوگا (۲)۔

اور وہ جزئیات جن سے یہ اصول پیدا ہوتے ہیں، یہ ہیں:

الف- جو شخص گھڑا یا کوئی چیز ایسے راستہ میں رکھے جس کا وہ مالک نہ ہو، اور اس کی وجہ سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو ضامن ہوگا، اور اگر وہ پہلے رکھی ہوئی چیز دوسری طرف (یعنی راستہ کے علاوہ) ہٹ جائے پھر اس سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو اس کا رکھنے والا بری قرار پائے گا ضامن نہیں ہوگا (۳)۔

ب- اگر راستہ میں سامان فروخت کرنے کے لئے بیٹھ جائے اور اس کے بیٹھنے کی وجہ سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو اگر امام کی اجازت سے بیٹھے گا تو اس کا ضامن نہیں ہوگا، اور اگر ان کی اجازت کے بغیر بیٹھے گا تو اس کا ضامن ہوگا (۴)، ضمان کے سلسلہ میں حنابلہ کے دو قول ہیں (۵)۔

ج- اگر گھڑا کسی دیوار پر رکھے اور ہوا اسے گرا دے اور اس کے گرنے کی وجہ سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے رکھنے کی وجہ سے اس کے فعل کا اثر ختم ہو گیا اور وہ اس رکھنے میں تعدی کرنے والا نہیں ہے، بایں طور کہ اس نے گھڑے کو محفوظ جگہ میں رکھا تھا، لہٰذا اس کی طرف تلف منسوب نہیں ہوگا (۶)۔

(۱) الدر المختار ۵/ ۳۸۶، شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۴۸۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۳۸۶۔

(۳) جامع الفصولین ۲/ ۸۸۔

(۴) جامع الفصولین ۲/ ۸۸۔

(۵) الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۴۴۹۔

(۶) جامع الفصولین ۲/ ۸۸، الزیادات کی طرف اشارہ ہے، الفتاوی الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۵۸ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت۔

د- اگر راستہ میں اپنے جانور یا اپنے موٹر کار پر کوئی چیز لادے اور لادی اور وہ لدی ہوئی چیز کسی چیز پر گر جائے اور اسے تلف کردے، یا وہ کسی چیز سے ٹکرا جائے اور اسے توڑ دے تو لادنے والا ضامن ہوگا، کیونکہ راستہ میں سلامتی کے ساتھ کوئی چیز لادنا مباح ہے، اور اس لئے کہ یہ اس کے فعل کا اثر ہے، اور اگر کوئی آدمی بوجھ کی وجہ سے پھسل جائے تو ضامن ہوگا، کیونکہ یہی رکھنے والا ہے، لہذا اس کے فعل کا اثر ختم نہیں ہوگا[1]۔

ھ- اگر راستہ میں چھلکا ڈال دے اور اس کی وجہ سے کوئی جانور پھسل جائے تو ضامن قرار پائے گا، کیونکہ اس کی اجازت اس کو نہیں ہے[2] اور یہی شافعیہ کے نزدیک صحیح ہے، اور صحیح کے مقابلے میں ان کے نزدیک یہ قول ہے کہ یہ قابل ضمان نہیں ہے، اس لئے کہ مذکورہ چیز کے ڈالنے کے بارے میں درگذر کرنے کا رواج ہے[3]۔

اسی طرح اگر راستہ میں پانی چھڑک دے اور اس کی وجہ سے کوئی جانور تلف ہو جائے تو وہ ضامن ہوگا[4]، اور قلیوبی نے کہا ہے: یہ قابل ضمان نہیں ہے اگر عام مصلحت کے لئے ہو اور معمول سے تجاوز نہ کرے، ورنہ پانی ڈالنے والے پر اس کا ضمان ہوگا، کیونکہ وہی مباشر ہے[5]۔

(۱) مجمع الانہر والدر المنتقی بہامشہ ۲/ ۶۵۳، الدر المختار ۵/ ۳۸۲، الفتاوی الخانیہ ۳/ ۴۵۸۔
(۲) جامع الفصولین ۲/ ۸۸۔
(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۱۴۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۲۲۔
(۴) رد المحتار ۵/ ۳۸۱، الفتاوی الخانیہ ۳/ ۴۵۸۔
(۵) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۴/ ۱۴۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۲۳۔

دوسری قسم:

خطرناک اشیاء کے ذریعہ حاصل ہونے والے تلف کا ضمان:

۱۱۷- حضرت ابوموسی اشعریؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے: "إذا مر أحدكم في مسجدنا أو في سوقنا، ومعه نبل، فليمسک على نصالها۔ أو قال: فليقبض بكفه۔ أن يصيب أحدا من المسلمين منها بشئ"[1] (جب تم میں سے کوئی شخص ہمارے مسجد یا ہمارے بازار سے گذرے اور اس کے ساتھ تیر ہو تو اس کے پھل کو پکڑے رہے، یا فرمایا کہ اسے اپنے ہاتھ سے پکڑ لے تا کہ وہ مسلمانوں میں سے کسی کو نہ لگ جائے)۔

اور "الفروع" میں ہے: اگر قصاب کے ہاتھ سے کلہاڑی چھوٹ جائے جس سے وہ ہڈی توڑ رہا تھا اور کسی انسان کے عضو کو تلف کردے تو وہ ضامن قرار پائے گا، اور یہ (قتل) خطاء ہے[2]، اور اس مسئلہ میں ضمان کی تعلیل اس کے سوا نہیں کی جاسکتی کہ دھار دار آلہ کی حفاظت میں کوتاہی کی گئی، اور استعمال کے دوران احتراز نہیں کیا گیا ہے، پس ضرر واقع ہونے کی وجہ سے تعدی پر استدلال کیا جائے گا اور اس کے قائم مقام قرار دیا جائے گا۔

حنفیہ نے کہا ہے: خطرناک اشیاء پر قابض شخص کو ان نقصانات کا ضامن قرار دیا جائے گا، جو ان سے اس کے فعل کی وجہ سے ہوں، اور جو اس کے فعل کے بغیر ہوں اس کا ضامن نہیں ہوگا۔

(۱) حدیث: "إذا مر أحدكم في مسجدنا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۴) اور مسلم (۴/ ۲۰۱۹) نے کی ہے۔
(۲) واقعات المفتین لقدری آفندی الشیخ عبدالقادر بن یوسف رص ۶۴ طبع اول بولاق، ۱۳۰۰ھ اور ملاحظہ کریں دوسری جزئیات، مجمع الانہر ۲/ ۶۶۱، لسان الحکام لابن الشحنہ رص ۱۰۸۔

اوراس سلسلہ میں ان کی بعض عبارتیں درج ذیل ہیں:

الف- اگر بندوق سے بارود اس کے فعل کی وجہ سے نکلے اور کسی آدمی یا مال کو لگ جائے تو ضامن قرار پائے گا، اس پر قیاس کرتے ہوئے کہ اگر لوہار کے ضرب سے چنگاری اڑے اور وہ راستہ میں کسی گذرنے والے کے کپڑے کو لگ جائے تو لوہار ضامن قرار پائے گا[۱]۔

ب- اگر ہوا چلے اور آگ اڑا کر بندوق پر ڈال دے اور بارود نکل جائے تو ضمان نہیں ہوگا[۲]۔

ج- اگر وہ زند جو مجرب بندوق سے متصل ہوتا ہے جو ہمارے زمانہ میں استعمال کی جاتی ہے، بذات خود بارود پر گر جائے اور اس کی گولی یا اس کے اندر کی چیز نکل جائے اور وہ مال یا کسی آدمی کو تلف کردے تو ضمان نہیں ہوگا[۳]۔

ٹکرانے کا ضمان:

فقہاء نے ٹکرانے کے حوادث کو ذکر کیا ہے، اور انسان وجانور کے ٹکرانے اور اشیاء مثلاً کشتی وغیرہ کے ٹکرانے کے مابین فرق کیا ہے۔

اول: انسان کا ٹکرانا:

۱۱۸- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر دو گھوڑ سوار آپس میں غلطی سے ٹکرا جائیں اور اس کی وجہ سے دونوں مرجائیں تو ہر گھوڑ سوار کا عاقلہ دوسرے کی دیت کا ضامن ہوگا، اگر وہ دونوں پشت سر کے بل گریں اور اگر وہ دونوں اپنے چہروں کے بل گریں تو ان کا خون رائیگاں ہوگا،

(۱) جامع الفصولین، حاشیۃ خیر الدین الرملی ۲/ ۸۹-۹۰۔
(۲) حاشیۃ الرملی علی جامع الفصولین ۸۹ آخری سطر۔
(۳) سابقہ حاشیہ ۲/ ۹۰۔

اور اگر دونوں عمداً ایسا کریں تو ہر ایک کے عاقلہ پر نصف دیت ہوگی اور اگر ان میں سے ایک اپنے چہرہ کے بل گرے تو صرف اس کا خون رائیگاں ہوگا۔

اگر دو شخص ایک رسی کھینچیں اور رسی ٹوٹ جائے، اور وہ دونوں پشت سر کے بل گریں اور مرجائیں تو ان دونوں کا خون رائیگاں ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی موت اپنی قوت سے ہوئی ہے، اور اگر وہ دونوں چہرے کے بل گریں تو ان میں سے ہر ایک کی دیت دوسرے پر ہوگی، اس لئے کہ وہ اپنے ساتھی کی قوت کی وجہ سے مرا ہے[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر دو مکلّف آپس میں عمداً ٹکرا جائیں یا وہ دونوں رسی کھینچیں اور دونوں ایک ساتھ مرجائیں تو اس صورت میں نہ تو قصاص ہوگا اور نہ دیت ہوگی اور اگر ان میں سے صرف ایک مرجائے تو قصاص ہوگا۔

اور اگر وہ دونوں غلطی سے ٹکرائیں اور دونوں مرجائیں تو ان میں سے ہر ایک کی دیت دوسرے کے عاقلہ پر ہوگی، اور اگر ان میں سے ایک مرجائے تو اس کی دیت باقی رہ جانے والے پر ہوگی۔

اور اگر رسی کا کھینچنا کسی مصلحت کی وجہ سے ہو تو نہ قصاص ہوگا اور نہ دیت ہوگی، جیسا کہ رسی بنانے والوں کے مابین واقع ہوتا ہے، لہذا اگر دو رسی بنانے والے رسی اس کی درستگی کے لئے کھینچیں اور وہ دونوں یا ان میں سے ایک مرجائے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا۔

اور اگر دو بچے ٹکرا جائیں اور مرجائیں تو ان میں سے ہر ایک کی دیت دوسرے کے عاقلہ پر ہوگی، چاہے یہ ٹکرانا یا رسی کھینچنا ارادہ سے ہو یا بلا ارادہ ہو، کیونکہ بچوں کے عمداً فعل کا حکم خطأ کی طرح ہے[۲]۔

(۱) ابن عابدین، الدر المختار ۵/ ۳۸۸-۳۸۹۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۷۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے: اگر دو شخص بے ارادہ ٹکرا جائیں (خواہ دونوں سوار ہوں یا پیادہ، یا ایک سوار اور ایک پیادہ مگر لمبا ہو) تو ان میں سے ہر ایک کے عاقلہ پر دیت مخففہ کا نصف ہوگا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے فعل اور اپنے ساتھی کے فعل کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے، پس نصف خون رائیگاں قرار پائے گا، اور اس لئے بھی کہ یہ خطأً محض ہے، اور اس کے مابین کوئی فرق نہیں ہے کہ وہ اوندھے منھ گرے ہوں یا چت، یا ان میں سے ایک اوندھا ہوا اور دوسرا چت۔

اور اگر دونوں ٹکرانے کا قصد کریں تو ان میں سے ہر ایک کے عاقلہ پر دوسرے کے ورثا کے لئے دیت مغلظہ کا نصف ہوگا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے اور اپنے ساتھی کے فعل کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے، پس نصف ضائع ہوجائے گا، اور اس لئے بھی کہ اس صورت میں قتل شبہ عمد ہے، لہذا دیت مغلظہ ہوگی، اگر ان میں سے ایک مرجائے اور دوسرا زندہ ہو تو قصاص نہیں ہوگا، کیونکہ اکثر ٹکرانا موت کا سبب نہیں ہوتا ہے، اور صحیح یہ ہے: ان میں سے ہر ایک کے ترکہ میں دو کفارے ہوں گے، ان میں سے ایک اپنے آپ کو قتل کرنے کی وجہ سے، اور دوسرا اپنے ساتھی کو قتل کرنے کی وجہ سے، اس لئے کہ دونوں دو جانوں کے ہلاک کرنے میں شریک ہیں، اس بنیاد پر کہ کفارہ میں تجزی نہیں ہوتی ہے۔

اور ان میں سے ہر ایک کے ترکہ میں دوسرے کی دیت کی نصف قیمت ہوگی، اس لئے کہ دونوں اتلاف میں شریک ہیں، ان میں سے ہر ایک کا فعل اپنے نفس کے حق میں رائیگاں ہوگا۔

اور اگر وہ دونوں رسی کھینچیں اور وہ ٹوٹ جائے اور وہ دونوں گر جائیں اور مر جائیں تو ان میں سے ہر ایک کے عاقلہ پر دوسرے کی دیت کا نصف ہوگا، چاہے وہ دونوں اوندھے منھ گرے ہوں یا چت، یا ان میں سے ایک اوندھا اور دوسرا چت گرے، اور اگر اس رسی کو ان دونوں کے علاوہ کوئی کاٹ دے تو ان دونوں کی دیت کاٹنے والے کے عاقلہ پر ہوگی[1]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ دو گھوڑ سوار ٹکرا جائیں تو دونوں ٹکرانے والوں میں سے ہر ایک پر دوسرے کی جان یا جانور یا مال کا ضمان ہوگا جو تلف ہوجائے، چاہے وہ دونوں آگے کی طرف گرے ہوں یا پیچھے کی جانب گرے ہوں، کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے ٹکر دینے کی وجہ سے مرا ہے، وہ صرف محل جنایت سے قریب ہوا ہے، لہذا دوسرے پر اس کا ضمان لازم ہوگا، جیسا کہ اگر وہ جانور کھڑا ہوتا، جب یہ ثابت ہوگیا تو اگر دونوں جانوروں کی قیمت مساوی ہو تو دونوں ایک دوسرے کا بدلہ ہوجائیں گے، اور دونوں ساقط ہوجائیں گے، اور اگر ان میں سے ایک کی قیمت دوسرے سے زیادہ ہو تو اس کے مالک کو زائد قیمت ملے گی، اور اگر ان میں سے ایک جانور مرجائے تو دوسرے پر اس کی قیمت ہوگی، اور اگر اس میں نقص پیدا ہوجائے تو اس پر اس کے نقص کا (تاوان) ہوگا۔

پس اگر ان میں سے ایک دوسرے کے آگے چل رہا ہو پھر اسے دوسرا پالے اور اسے ٹکر دے دے اور اس کی وجہ سے دونوں جانور مرجائیں یا ان میں سے ایک مرجائے تو پیچھے والے پر ضمان ہوگا، کیونکہ وہی ٹکر دینے والا اور دوسرا ٹکر کھایا ہوا ہے، پس وہ واقف (کھڑے ہوئے) کے درجہ میں ہوگا۔

اور اگر ان میں سے ایک چل رہا ہو اور دوسرا کھڑا ہو تو چلنے والے پر کھڑے ہونے والے کے جانور کی قیمت ہوگی، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، کیونکہ چلنے والا ہی ٹکرا دینے والا اور تلف کرنے والا ہے، تو ضمان اس پر ہوگا اور اگر وہ یا اس کا جانور مرجائے تو وہ رائیگاں ہوگا، کیونکہ اسی نے اپنے آپ کو اور اپنے جانور کو تلف کیا ہے، اور اگر

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۸۹-۹۰۔

کھڑا رہنے والا ہٹ جائے اور ٹکراؤ اس کے ہٹنے سے ہو جائے تو وہ دونوں چلنے والوں کی طرح ہوں گے، کیونکہ تلف ان دونوں کے فعل کی وجہ سے حاصل ہوا ہے، اور اگر کھڑا ہونے والا اپنے کھڑا ہونے میں تعدی کرنے والا ہو جیسے کہ وہ تنگ راستہ میں کھڑا ہو تو ضمان اس پر ہوگا چلنے والے پر نہیں ہوگا، کیونکہ تلف اس کی تعدی کی وجہ سے حاصل ہوا ہے، لہٰذا ضمان اسی پر ہوگا، جیسا کہ اگر راستہ میں پتھر رکھ دے یا تنگ راستہ میں بیٹھ جائے اور اس کی وجہ سے کسی انسان کو ٹھوکر لگ جائے۔

اور اگر دو چلنے والے اشخاص ٹکرا جائیں اور وہ دونوں مر جائیں تو ان میں سے ہر ایک کے عاقلہ پر دوسرے کی دیت ہوگی، یہ حضرت علیؓ سے مروی ہے، اور اس جگہ ضمان کے بارے میں اختلاف اس اختلاف کی طرح ہے جبکہ دو گھوڑ سوار ٹکرا جائیں، البتہ اس جگہ ضمان میں مقاصہ (ایک دوسرے کا بدلہ) نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس شخص پر ہے جس کا حق نہیں ہے، کیونکہ ضمان ان دونوں کے عاقلہ پر ہے اور اگر ایسا ہو کہ جن کا حق ہے ان ہی لوگوں پر ضمان ہو، عاقلہ ہی وارث ہوں یا یہ کہ ضمان دونوں ٹکرانے والوں پر ہو تو دونوں ایک دوسرے کا بدلہ ہو جائیں گے اور قصاص واجب نہیں ہوگا، چاہے ان دونوں کا ٹکرانا عمداً ہو یا خطأً، کیونکہ ٹکرانا اکثر قتل نہیں کرتا ہے، پس اس کے ذریعہ ہونے والا قتل عمد کے باوجود خطأً ہے [۱]۔

دوم: اشیاء یعنی کشتیوں اور موٹر کاروں کا ٹکرانا:

۱۱۹ - فقہاء نے کہا ہے کہ اگر ٹکرانا کسی آفت کے سبب ہو یا اچانک ہو، جیسے ہوا کا چلنا یا آندھیوں کا آنا تو کسی پر ضمان نہیں ہوگا۔

اور اگر ٹکرانا دونوں کشتیوں میں سے کسی ایک کے ناخدا یا دونوں

(۱) المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/ ۳۵۹-۳۶۰۔

موٹر کاروں میں سے کسی ایک کے ڈرائیور کی کوتاہی کی وجہ سے ہو، تو ضمان صرف اسی پر ہوگا۔

اور کوتاہی کا معیار جیسا کہ ابن قدامہ کہتے ہیں، یہ ہے کہ ناخدا اور اسی طرح ڈرائیور اپنی کشتی یا اپنی موٹر کار کو روکنے یا اسے دوسرے سے پیچھے ہٹانے پر قدرت رکھتا ہو پھر بھی ایسا نہ کرے، یا اس کے لئے دوسری طرف اس کو لوٹا دینا ممکن ہو اور وہ ایسا نہ کرے یا کشتی کی رسیاں اور کارندے وغیرہ پورے نہ ہوں [۱]۔

اور اگر دونوں کشتیوں میں سے ایک کھڑی ہو اور دوسری چل رہی ہو تو کھڑی رہنے والی پر کچھ نہیں ہوگا، اور چلنے والی پر کھڑی رہنے والی کا ضمان ہوگا، اگر نگراں کوتاہی کرنے والا ہو۔

اور اگر وہ دونوں کشتیاں مساوی طور پر چلنے والی ہوں بایں طور کہ دونوں دریا میں ہوں، یا ٹھہرے ہوئے پانی میں تو تعدی کرنے والا دوسرے کی کشتی کا ضامن ہوگا، اس میں جو مال یا آدمی ہو۔

لیکن اگر دونوں برابر نہ ہوں بایں طور کہ ان میں سے ایک نیچے اترنے والی ہو اور دوسری اوپر چڑھنے والی تو اترنے والی پر چڑھنے والی کا ضمان ہوگا، کیونکہ وہ اس پر اوپر سے اتر رہی ہے، تو وہی اس کے ڈوبنے کا سبب ہوگی، پس اترنے والی چلنے والی کے درجے میں، اور چڑھنے والی کھڑی رہنے والی کے درجہ میں ہوگی، البتہ اگر کوتاہی چڑھانے والے کی طرف سے ہو تو ضمان اسی پر ہوگا، کیونکہ یہی تعدی کرنے والا ہے [۲]۔

شافعیہ نے کشتیوں کے ٹکرانے کے بارے میں کہا ہے: دونوں کشتیاں دو جانوروں کی طرح ہیں، اور دونوں ملاح دو سواروں کی طرح ہیں، اگر دونوں کشتیاں ان دونوں کی ہوں [۳]۔

(۱) المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/ ۳۶۱۔
(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۴۵۶-۴۵۷۔
(۳) شرح المحلی علی المنہاج بحاشیتی القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۵۱-۱۵۲۔

ابن جزی نے اپنے اس قول کو مطلق رکھا ہے: اگر دو سواریاں اپنے چلنے کی حالت میں ٹکرا جائیں، اور ان میں سے ایک یا وہ دونوں ٹوٹ جائیں تو اس میں ضمان نہیں ہوگا[۱]۔

ضمان کا نہ ہونا:

ضمان عام طور پر بہت سے اسباب کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے جن میں سے اہم یہ ہیں:

الف- حملہ کرنے والے کو دفع کرنا:

۱۲۰ - حملہ کرنے والے کو دفع کرنے میں گناہ کی نفی اور ضمان کے نہ ہونے کے لئے عام طور پر حسب ذیل شرائط ہیں:

۱- حملہ موجود ہو، اور حملہ کرنے والا اپنے ہتھیار یا اپنی تلوار کو سونت کر بلند کئے ہوئے ہو، اور اس سے ہلاکت کا اندیشہ ہو[۲]، بایں طور کہ جس پر حملہ کیا جارہا ہے اسے کسی طاقت کا سہارا لینا ممکن نہ ہوتا کہ اپنی طرف سے اس کو دفع کرسکے[۳]۔

۲- پہلے حملہ آور کو بتادے اور ڈرادے اگر وہ خطاب کو سمجھتا ہو جیسے آدمی ہو[۴]، اور یہ اس طرح کہ اسے اللہ کی قسم دلائے، پس کہے کہ: میں تجھے اللہ کی قسم دلاتا ہوں کہ میرا راستہ چھوڑ دو، تین مرتبہ کہے یا اسے نصیحت کرے یا اسے ڈانٹے شاید وہ باز آجائے، لیکن بات سمجھنے والا نہ ہو مثلاً بچہ، اور مجنون ہو (اور ان ہی دونوں کے حکم میں جانور ہے) تو ان کو ڈرانا بے کار ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ قتال میں جلدی نہ کرے، ورنہ ڈرانا نہیں ہوگا، خرشی نے کہا ہے: اور ظاہر یہ ہے: ڈرانا مستحب ہے[۱]، اور یہی وہ ہے جو دردیر نے کہا ہے کہ ڈرانا مندوب ہے[۲]۔

اور غزالی نے کہا ہے: ہر مدافعت میں پہلے ڈرانا واجب ہے، البتہ انسان کے حرم کی طرف روشن دان سے دیکھنے کی صورت میں ڈرانا نہیں ہوگا[۳]۔

۳- اسی طرح شرط ہے کہ دفع کرنا درجہ بدرجہ ہو، لہذا جب تک اسے قول کے ذریعہ دفع کرنا ممکن ہوگا تو ضرب کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا، اور جب تک اسے مار پیٹ کے ذریعہ دفع کرنا ممکن ہو تو قتل کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا[۴]، اور یہ اس سلسلہ میں مقررہ فقہی قواعد کی تطبیق کے پیش نظر ہے۔

جیسے یہ قاعدہ: "الضرر الأشد یزال بالضرر الأخف" (بڑا ضرر چھوٹے ضرر کے ذریعہ دور کیا جاتا ہے)۔

۴- مالکیہ نے شرط لگائی ہے کہ جس پر حملہ کیا جائے کسی نقصان کے بغیر وہ بھاگنے پر قدرت نہیں رکھتا ہو، پس اگر وہ اس پر بغیر کسی مضرت اور مشقت کے لاحق ہوئے قادر ہو تو اس کے لئے حملہ کرنے والے کو قتل کرنا جائز نہیں ہوگا، بلکہ اسے زخمی کرنا بھی جائز نہ ہوگا[۵]، اور دونوں ضرر میں سے کم کو اختیار کرنے کے پیش نظر اس سے بھاگنا اس پر واجب ہوگا[۶]۔

---

(۱) القوانین الفقہیہ/ ۲۱۸۔
(۲) الوجیز ۲/ ۱۸۵۔
(۳) الدر المختار ۵/ ۳۵۱۔
(۴) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷۔

(۱) شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۸/ ۱۱۲۔
(۲) الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۷۔
(۳) الوجیز ۲/ ۱۸۵ تصرف کے ساتھ۔
(۴) الدر المختار ۵/ ۳۵۱، منح الجلیل ۴/ ۵۶۹۔
(۵) شرح الخرشی ۸/ ۱۱۲۔
(۶) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷، منح الجلیل ۴/ ۵۶۲۔

حملہ آور کو دفع کرنے میں ضمان:

۱۲۱- جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اگر حملہ کرنے والے کو دفع کرنے کی وجہ سے اس کی موت ہوجائے تو دفع کرنے والے پر کچھ نہیں ہوگا [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صیال"۔

ب- حالت ضرورت:

۱۲۲- ضرورت ایسی سخت مصیبت ہے جس کو دور کرنے والی کوئی چیز نہ ہو، یا جیسا کہ اہل اصول کہتے ہیں: وہ ایسی مصیبت ہے جو کسی ناجائز کے ارتکاب کے بغیر جس کو دور کرنے والی کوئی چیز نہ ہو، اس کی وجہ سے اس ناجائز کا ارتکاب مباح ہوجائے۔

اور ضرورت کے احوال کے بارے میں منقول نصوص میں سے یہ ہیں:

۱- کسی محلّہ میں آگ لگ جائے پس کوئی شخص دوسرے کے گھر کو اس کے مالک کے حکم اور سلطان کی اجازت کے بغیر منہدم کردے تاکہ آگ اس کے گھر تک نہ پہنچے، تو وہ ضامن قرار پائے گا، اور گنہگار نہیں ہوگا۔

رملی نے کہا ہے: اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ اگر وہ سلطان کے حکم سے ہو تو ضامن نہیں ہوگا، اور اس کی وجہ یہ ہے: اسے (سلطان کو) ولایت عامہ حاصل ہے، ضرر کو دور کرنے کے لئے اس کا حکم صحیح ہوتا ہے، اور "الخانیہ" میں اس کی صراحت ہے [۲]۔

۲- مردار کا کھانا جائز ہے، اسی طرح اضطرار کی حالت میں بدل

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۲۰۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷، المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/ ۳۵۱۔

(۲) حاشیۃ الرملی علی جامع الفصولین ۲/ ۴۹، التتارخانیہ سے منقول ہے۔

کے ضمان کے ساتھ دوسرے کا مال کھانا جائز ہے [۱]۔

۳- اگر مرغی موتی نگل لے تو دیکھا جائے گا کہ کس کی قیمت زیادہ ہے، پس اکثر قیمت والا کم قیمت والے کا ضامن ہوگا [۲]۔

۴- اگر اجارہ کی مدت پوری ہوجائے اور کھیتی کچی ہو ابھی کاٹنے کے لائق نہ ہو تو وہ قضاء یا رضامندی کے ذریعہ اس کے پکنے تک جانبین کی رعایت کرتے ہوئے اجرت مثل کے عوض چھوڑ دی جائے گی، کیونکہ اس کے لئے ایک حد ہے [۳]۔

ج- حکم کی تنفیذ کی حالت:

۱۲۳- مامور (جس کو حکم دیا جائے) سے ضمان کی نفی اور آمر (حکم دینے والا) پر اس کے ثبوت کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

۱- مامور بہ (جس کام کا حکم دیا جائے) کو کرنا جائز ہو، اور اگر اس کا کرنا جائز نہ ہو تو کرنے والا ضامن ہوگا، حکم دینے والا ضامن نہ ہوگا، لہذا اگر دوسرے کو کسی تیسرے شخص کا کپڑا پھاڑنے کا حکم دے تو پھاڑنے والا ضامن ہوگا حکم دینے والا ضامن نہ ہوگا [۴]۔

۲- آمر کو مامور پر ولایت حاصل ہو، لہذا اگر اسے اس پر ولایت حاصل نہ ہو اور اسے دوسرے کا مال لینے کا حکم دے اور وہ اسے لے لے تو لینے والا ضامن ہوگا حکم دینے والا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس پر اصلاً ولایت نہیں ہے [۵]، پس امر صحیح نہیں ہوگا، اور جہاں

(۱) الاشباہ للسیوطی رص ۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، منافع الرقائق للکوز الحصاری مصطفیٰ بن محمد، شرح مجامع الحقائق للخادمی رص ۳۱۲ طبع الآستانہ: ۱۳۰۸ھ۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۸۸۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۲۱۔

(۴) جامع الفصولین ۲/ ۷۸ نسفی کی عدۃ المفتین کی طرف اشارہ کرتے ہوئے۔

(۵) حاشیۃ الرملی علی جامع الفصولین ۲/ ۷۸۔

امر صحیح نہ ہوتو ضمان مامور پر ہوگا، اور حکم دینے والا ضامن نہیں ہوگا[۱]۔

اور اگر امر سابقہ دونوں شرطوں کے ساتھ صحیح ہوتو ضمان آمر پر ہوگا اور مامور سے ختم ہوجائے گا، اگر چہ وہ مباشر ہو اس لئے کہ وہ معذور ہے، کیونکہ اس شخص کی اطاعت اس پر واجب ہے جس کی ولایت میں وہ ہے، جیسے لڑکا اگر اسے اس کا باپ حکم دے، اور ملازم اگر اس کا مالک اسے حکم دے۔

حصکفی نے کہا ہے: حکم دینے والے پر حکم دینے کی وجہ سے ضمان نہیں ہے، مگر جبکہ حکم دینے والا بادشاہ یا باپ، یا مالک ہو یا مامور بچہ یا غلام ہو[۲]۔

اسی طرح اگر وہ مجنون یا حکم دینے والے کا مزدور ہو[۳]۔

د- مالک وغیرہ کی اجازت کی تنفیذ کی حالت:

۱۲۴- اصل یہ ہے: کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرے، اگر وہ اجازت دے دے، اور اجازت دیئے ہوئے فعل کی وجہ سے کوئی ضرر ہوتو ضمان ختم ہوجائے گا، لیکن اس کے لئے چند شرائط ہیں، وہ چیز جس کے اتلاف کی اجازت دی گئی وہ اجازت دینے والے کی مملوک ہو یا اس پر اسے ولایت حاصل ہو۔

اور اجازت دینے والے اس میں تصرف کرنے اور اس کے اتلاف کا مالک ہو، اس لئے کہ وہ اس کے لئے مباح ہے۔

(۱) جامع الفصولین حوالہ بالا، صدر الشہید کی الفتاوی الصغری کی طرف اشارہ کرتے ہوئے۔
(۲) الدر المختار ۵/ ۱۳۶۔
(۳) رد المحتار ۵/ ۱۳۶، جامع الفصولین ۲/ ۷۸، مجمع الضمانات ص ۱۵۷۔

مالکیہ نے اس کی تعبیر اس طرح کی ہے کہ اجازت شرعاً معتبر ہو[۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے: یہ اس شخص کی طرف سے ہو جس کی اجازت معتبر ہے[۲]، لہٰذا اگر سرے سے اجازت ہی نہ ہو مثلاً اگر دوسرے کی موٹر کار کو اس کی اجازت کے بغیر کام میں لے یا اس کے جانور کو کھینچے یا اسے ہانکے یا اس پر کوئی چیز لادے یا اس پر سوار ہو، اور وہ ہلاک ہوجائے تو وہ ضامن ہوگا[۳]۔

یا ملکیت نہ ہو (جیسا کہ اگر کوئی شخص دوسرے کو ایسے کام کی اجازت دے کہ اس کی وجہ سے دوسرے کی ملکیت کا اتلاف ہوتا ہو) تو ماذون لہ ضامن ہوگا، کیونکہ اس کے لئے دوسرے کے مال میں اس کی اجازت یا اپنی ولایت کے بغیر تصرف جائز نہیں ہے[۴]۔

اور اگر دوسرے کو اپنے مال کے اتلاف کی اجازت دے اور وہ اسے تلف کردے تو ضمان نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اس سے کہے: میرا کپڑا جلادو اور وہ جلا دے تو تاوان ادا نہیں کرے گا[۵]، البتہ اگر ودیعت کے اتلاف کی اجازت دے تو اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کی حفاظت کا التزام کیا ہے[۶]، اور اگر ڈاکٹر بچہ کا علاج خود اس کی اجازت سے کرے اور وہ مرجائے تو ڈاکٹر ضامن ہوگا، اگر چہ ڈاکٹر جان کار ہو اور کوتاہی نہ کرے، اور اگر چہ اس کا علم وہنر درست ہو، کیونکہ بچے کی اجازت شرعاً معتبر نہیں ہے[۷]۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۵۔
(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۲۱۰۔
(۳) مجمع الضمانات ۱۴۵-۱۴۶۔
(۴) الدر المختار ۵/ ۱۲۷، جامع الفصولین ۲/ ۷۸۔
(۵) منح الجلیل ۴/ ۳۴۷۔
(۶) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۵۵۔
(۷) الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۵۵، شرح الخرشی وحاشیۃ العدوی ۸/ ۱۱۱۔

اسی طرح اگر عقل ورشد والا شخص ڈاکٹر کو اپنے قتل کی اجازت دے اور وہ ایسا کردے، اس لئے کہ یہ اجازت شرعاً معتبر نہیں ہے، اور یہ مالکیہ کے نزدیک ہے [۱]۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر وہ اس سے کہے کہ مجھے قتل کردو، اور وہ اسے قتل کردے تو وہ اس کی دیت کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اباحت جان کے بارے میں جاری نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ انسان اپنی جان کے اتلاف کا مالک نہیں ہے، کیونکہ یہ شرعاً حرام ہے، لیکن اجازت کے شبہہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہوجائے گا، جیسا کہ حصکفی کہتے ہیں [۲]، اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے [۳]۔

حنفیہ کے ایک قول میں: دیت بھی واجب نہیں ہوگی [۴]، اور یہ مالکیہ میں سے سحنون کا قول ہے [۵]، اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر ہے، پس وہ اجازت کی وجہ سے رائیگاں ہوگا [۶]، اور ابن قاسم کے قول میں وہ قتل کیا جائے گا [۷]، اور یہ حنفیہ کا ایک قول ہے [۸]۔

ھ- حاکم کے حکم کی تنفیذ یا اس کی اجازت کی حالت:

۱۲۵ - اگر حاکم کے حکم کی تنفیذ یا کسی کام کے بارے میں اس کی اجازت کی وجہ سے ضرر ہوجائے تو اس میں اختلاف اور تفصیل ہے۔

پس اگر مسلمانوں کے عام راستہ میں یا ان کی عام جگہ میں جیسے بازار، اور مجلس اور لکڑی جمع کرنے کی جگہ اور مقبرہ میں گڑھا کھودے یا کوئی تعمیر کھڑی کردے یا دروازہ کھولے یا خیمہ نصب کرے اور اس کی وجہ سے کوئی آدمی ہلاک ہوجائے یا اس کے ذریعہ کوئی انسان تلف ہوجائے تو اس کی دیت گڑھا کھودنے والے کے عاقلہ پر ہوگی، اور اگر اس کی وجہ سے کوئی جانور تلف ہوجائے تو اس کا ضمان اس کے مال میں ہوگا، کیونکہ یہ تعدی اور حد سے تجاوز کرنا ہے، اور عام لوگوں کے حقوق کی حفاظت کی خاطر شریعت میں ممنوع ہے، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور اگر یہ حاکم کی اجازت یا اس کے حکم یا اس کے نائب کے حکم سے ہو تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ اس صورت میں تعدی کرنے والا نہیں ہے، اس لئے کہ امام کو راستہ میں ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ عام لوگوں کا نائب ہوتا ہے، تو گویا کہ وہ اس شخص کی طرح ہوگا جو اس کو اپنی ملکیت میں کرے [۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر مسلمانوں کے راستہ میں کنواں کھودے اور اس میں کوئی انسان یا اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز تلف ہوجائے تو کھودنے والا ضامن قرار پائے گا، اس لئے کہ وہ تلف کا سبب بنا ہے، سلطان نے اجازت دی ہو یا نہیں، اور اس تعمیر سے روکا جائے گا [۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر تنگ راستہ میں کھودے کہ راستہ گذرنے والوں کے لئے نقصان دہ ہو تو وہ قابل ضمان ہوگا، اگرچہ امام نے اس کی اجازت دی ہو، کیونکہ نقصان پہنچانے والی چیز میں اسے اجازت دینے کا اختیار نہیں ہے، اور اگر ایسے راستہ میں کھودے کہ گذرنے

(۱) تصرف کے ساتھ حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۵ سے ماخوذ ہے۔
(۲) الدر المختار ۵/ ۳۵۲، البدائع ۷/ ۲۳۶۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۵۰، کشاف القناع ۶/ ۵۔
(۴) الدر المختار ۵/ ۳۵۲، البدائع ۷/ ۲۳۶۔
(۵) منح الجلیل ۴/ ۳۴۶۔
(۶) مغنی المحتاج ۴/ ۵۰۔
(۷) منح الجلیل ۴/ ۳۴۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۵، القوانین الفقہیہ رص ۲۶۶۔
(۸) مجمع الضمانات ۱۶۰۔

(۱) الہدایہ بشروحہا ۹/ ۲۴۶، المبسوط ۲۷/ ۲۵، البدائع ۷/ ۲۷۸، مجمع الانہر ۲/ ۶۵۱ - ۶۵۲، مجمع الضمانات رص ۱۷۸، الدر المختار ۵/ ۳۸۰ - ۳۸۱۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۸، الدسوقی ۳/ ۴۴۴، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۴۔

والوں کے لئے نقصان دہ نہ ہو، اور امام نے اس کی اجازت دی ہوتو ضمان نہیں ہوگا، چاہے اپنی ذاتی مصلحت کے لئے کھودا ہو یا مسلمانوں کی مصلحت کی خاطر کھودا ہو، اور اگر اس نے اجازت نہیں دی ہوتو اگر صرف اپنی مصلحت کے لئے کھودا ہوتو اس میں ضمان ہوگا یا عام لوگوں کی مصلحت کی خاطر ہوتو اس کے جائز ہونے کی وجہ سے اظہر قول کے مطابق ضمان نہیں ہوگا، اور غیر اظہر قول میں اس میں ضمان ہوگا، کیونکہ جواز انجام کار کی سلامتی کے ساتھ مشروط ہے [1]۔

حنابلہ نے راستہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے تفصیل کی ہے، پس اگر راستہ تنگ ہوتو اس پر اس شخص کا ضمان ہوگا جو اس کی وجہ سے ہلاک ہوا ہو، کیونکہ وہ زیادتی کرنے والا ہے، چاہے امام نے اجازت دی ہو یا نہ دی ہو، کیونکہ امام کو اس معاملہ میں اجازت دینے کا حق نہیں ہے جو مسلمانوں کے لئے ضرر رساں ہو، اور اگر امام ایسا کرے گا تو تعدی کی بناء پر وہ اس چیز کا ضامن ہوگا جو اس کے ذریعہ تلف ہو۔

اور اگر راستہ کشادہ ہو، اور وہ ایسی جگہ میں کھودے کہ مسلمانوں کے لئے ضرر کا باعث ہوتو اس پر اسی طرح ضمان ہوگا، اور اگر ایسی جگہ کھودے کہ اس میں ضرر نہ ہوتو ہم دیکھیں گے، اگر اپنی ذات کے لئے کھودا ہوتو اس چیز کا ضامن ہوگا جو اس کی وجہ سے تلف ہو، چاہے اسے امام کی اجازت سے کھودا ہو یا اس کی اجازت کے بغیر، اور اگر اسے مسلمانوں کے نفع کے لئے کھودا ہو، جیسا کہ اگر اسے اس لئے کھودا ہوتا کہ اس میں بارش کا پانی ٹھہرے، یا تا کہ اس سے گذرنے والے پانی پیئیں، تو وہ ضامن نہیں ہوگا، اگر امام کی اجازت سے ہو، اور اگر اس کی اجازت کے بغیر ہوتو اس میں دو روایتیں ہیں۔

اول: وہ ضامن نہیں ہوگا۔

(۱) شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۵/ ۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۴۷، ۱۴۸۔

دوم: وہ ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے امام پر جرأت کی ہے [1]۔

زکاۃ میں ضمان:

مال کی زکاۃ کے ضمان کے بارے میں جبکہ نصاب ہلاک ہوجائے دو حالتیں ہیں:

پہلی حالت:

۱۲۶- اگر مال سال مکمل ہونے اور ادائیگی پر قدرت کے بعد ہلاک ہوجائے تو جمہور کا مذہب یہ ہے: تاخیر کی وجہ سے زکاۃ کا ضمان ہوگا، اور اسی پر حنفیہ کے نزدیک فتوی ہے [2]، اور بعض حنفیہ جیسے ابوبکر رازی کا مذہب یہ ہے کہ اس حالت میں ضمان واجب نہ ہوگا، کیونکہ زکاۃ کا وجوب علی التراخی ہوتا ہے، اور یہ اس وجہ سے ہے کہ زکاۃ کا حکم مطلق ہے، اور مطلق حکم علی الفور ادائیگی کا تقاضا نہیں کرتا ہے، لہذا مکلّف کے لئے اس کی تاخیر جائز ہوگی، جیسا کہ کمال کہتے ہیں [3]۔

دوسری حالت:

۱۲۷- اگر سال گذرنے کے بعد زکاۃ کی ادائیگی پر قادر ہونے سے پہلے مالک مال کو تلف کردے تو یہ بھی جمہور کے نزدیک قابل ضمان ہے، اور اسی کو نووی نے مطلق رکھا ہے [4]، اور یہی حنفیہ کا ایک قول

(۱) المغنی بالشرح الکبیر ۹/ ۵۶۶-۵۶۷، کشاف القناع ۶/ ۶، ۸۔

(۲) الدر المختار بہامش رد المحتار ۲/ ۱۲-۱۳، القوانین الفقہیہ رص ۶۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۲۳، کشاف القناع ۲/ ۱۸۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۵۴۲-۵۴۳۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۱۱۴، ن ۲۔

(۴) روضۃ الطالبین ۲/ ۲۲۳۔

ہے[۱] اس لئے کہ جیسا کہ بہوتی نے کہا ہے: سال گذرنے سے فرضیت ثابت ہوچکی ہے[۲]، اور حنفیہ نے اس کی طرف سے تعدی کے پائے جانے کو علت قرار دیا ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک دوسرا قول یہ ہے: وہ ضامن نہیں ہوگا[۳]۔

۱۲۸ - اگر زکاۃ دینے والا اپنی زکاۃ تحری کرکے ایسے شخص کو دے جسے اس کا مصرف سمجھے، پھر اس کے خلاف ظاہر ہو تو کافی ہونے یا نہ ہونے یعنی ضمان میں اختلاف ہے، جسے ''زکاۃ'' میں ملاحظہ کیا جائے۔

دوسرے کی طرف سے حج میں ضمان:

۱۲۹ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ حج کے لئے اجرت پر لینا جائز ہے[۴]، اور اس شخص کو ضامن قرار دینے کے بارے میں جو دوسرے کی طرف سے حج کرے، حسب ذیل تفصیل ہے:

الف - اگر دوسرے کی طرف سے حج کرنے والا اپنا حج عمداً فاسد کردے، بایں طور کہ اس کی رائے بدل جائے اور بیچ راستہ سے واپس آجائے یا وقوف سے قبل جماع کرلے تو وہ اس مال کا تاوان ادا کرے گا جسے اپنی ذات پر صرف کیا ہے، اس لئے کہ اس نے حج کو فاسد کردیا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اسے اپنے ذاتی مال سے دوبارہ ادا کرے گا[۵]۔

نووی نے کہا ہے: اگر اجیر جماع کرلے تو اس کا حج فاسد ہوجائے گا، اور حج مالک کا ہوجائے گا، اور اجیر پر کفارہ لازم ہوگا، اور وہ اسے فاسد ہونے کے باوجود ادا کرے گا، یہی مشہور ہے۔

اور ''الجمل'' نے صراحت کی ہے: مستاجر کے ذمہ اس کے لئے کچھ نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے کئے ہوئے سے فائدہ نہیں اٹھایا ہے، اور یہ کہ وہ کوتاہی کرنے والا ہے۔

مقدسی نے کہا ہے: اور وہ لئے ہوئے مال کو واپس کرے گا، کیونکہ حج نائب بنانے والے کی طرف سے کافی نہیں ہوا، اس لئے کہ اس نے کوتاہی اور جرم کیا ہے[۱]۔

ب - اگر دوسرے کی طرف سے حج کرنے والے کو روک دیا جائے تو اسے حلال ہوجانا جائز ہوگا[۲]، اور دمِ احصار کے بارے میں اختلاف ہے۔

پس امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے نزدیک ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے: یہ حکم دینے والے کے ذمہ ہوگا، کیونکہ یہ سفر کی مشقت سے نجات پانے کے لئے ہے، لہذا یہ واپسی کی خرچ اور اس کے لئے قربانی کے ہونے کی طرح ہے، اور ساتھ ہی ساتھ اجیر نے کوئی غلطی بھی نہیں کی ہے[۳]۔

امام ابویوسف کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے نزدیک دوسرا قول اور حنابلہ کے نزدیک ایک روایت ہے کہ یہ اجیر کے ضمان میں ہوگا، جیسا کہ اگر وہ اسے فاسد کردے[۴]۔

ج - اگر سونے یا قافلہ سے پیچھے رہ جانے وغیرہ کے ذریعہ اس کی کوتاہی کے بغیر حج فوت ہوجائے، اور احصار بھی نہ ہو بلکہ قدرتی

(۱) ردالمحتار ۲/۲۱۔
(۲) کشاف القناع ۲/۱۸۲۔
(۳) الدرالمختار ورد المحتار ۲/۲۱، بدائع الصنائع ۲/۶۳، مجمع الضمانات رص ۷۔
(۴) القوانین الفقہیہ رص ۸۷، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۳۸۸، المغنی ۳/۱۸۰۔
(۵) الدرالمختار ۲/ ۲۴۷، مجمع الضمانات رص ۸۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۳۹۵، المغنی بالشرح الکبیر ۳/ ۱۸۲-۱۸۳، کشاف القناع ۲/ ۳۹۸۔
(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۲۔
(۳) الدرالمختار ورد المحتار ۲/ ۲۴۶، حاشیۃ الجمل ۳/ ۳۹۵، المغنی ۳/ ۱۸۲۔
(۴) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۲، المغنی ۳/ ۱۸۲، ردالمحتار ۲/ ۲۴۶۔

آفت کی وجہ سے ہوتو حنفیہ کے نزدیک خرچ کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ اس کے عمل کے بغیر فوت ہوگیا، اور اس پر آئندہ سال حج واجب ہوگا، کیونکہ شروع کرنے کی وجہ سے اس پر حج واجب ہوگا، لہذا اس کی قضا اس پر لازم ہوگی [۱]۔

نووی نے کہا ہے: راجح مذہب میں اجیر کو کچھ نہیں ملے گا [۲]۔

دمِ قران اور دمِ تمتع:

۱۳۰ - دوسرے کی طرف سے حج کرنے میں دم قران اور دم تمتع کس پر واجب ہوگا، اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے: قران اور دم تمتع حاجی یعنی دوسرے کی طرف سے حج کے لئے مامور شخص پر ہوگا، اگر آمر نے اسے قران اور تمتع کی اجازت دی ہو، ورنہ وہ مخالفت کرنے والا قرار پائے گا، اور خرچ کا ضامن ہوگا [۳]۔

شافعیہ کے لئے تفصیل اور فرق ہے جبکہ اجارہ ذمہ پر یا کسی چیز کی عین پر ہو، اور اسے حج کا حکم دیا ہو، پھر اس نے قران یا تمتع کیا ہو [۴]۔

حنابلہ نے کہا ہے: دم تمتع اور دم قران نائب بنانے والے پر ہوگا، بشرطے کہ اس نے اسے ان دونوں چیزوں کی اجازت دی ہو، اور اگر اجازت نہیں دی ہو تو اس کے ذمہ ہوگا [۵]۔

دیکھئے: "قران" اور "تمتع"۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۲۴۶، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۲۔
(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۲۔
(۳) الدر المختار ۲/ ۲۴۷۔
(۴) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۸۔
(۵) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۱۸۲، الإنصاف ۳/ ۴۲۰، کشاف القناع ۲/ ۳۹۸۔

۱۳۱ - لیکن وہ دم جو ممنوعات کے ارتکاب کی وجہ سے لازم آتا ہے تو وہ حاجی یعنی مامور پر ہوگا، کیونکہ اسے جنایت کی اجازت نہیں دی گئی ہے، تو اس کا تاوان اس پر ہوگا، جیسا کہ اگر وہ نائب نہیں ہوتا [۱]۔

اور ہر وہ چیز جو اس کی مخالفت کی وجہ سے اس پر لازم ہو تو اس کا ضمان اسی پر ہوگا، جیسا کہ بہوتی کہتے ہیں [۲]۔

قربانی میں ضمان:

۱۳۲ - اگر قربانی کے ایام گذر جائیں اور وہ جانور ذبح نہ کرے یا کوئی شخص دوسرے کی قربانی کے جانور کو اس کی اجازت کے بغیر ذبح کردے تو اس میں تفصیل ہے جسے "اضحیۃ" میں ملاحظہ کیا جائے۔

حرم کے شکار کا ضمان:

۱۳۳ - شارع نے حج یا عمرہ کے محرم کو شکار سے منع کیا ہے جبکہ وہ خشکی کا جانور ہو، اور جمہور کے نزدیک پرندہ اور جانور میں سے ماکول اللحم ہو، چاہے وہ حرم کا شکار ہو یا دوسری جگہ کا ہو، اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "**وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا**" [۳] (اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

مالکیہ نے مطلقاً خشکی کے کسی بھی شکار کے قتل کو ناجائز کہا ہے، خواہ وہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم، لیکن ان حضرات نے جمہور کی طرح ضرر پہنچانے والے جانوروں کے قتل کو جائز قرار دیا ہے، جیسے شیر،

(۱) الدر المختار ۲/ ۲۴۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۱۸۲۔
(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۹۸۔
(۳) سورۂ مائدہ ۹۶۔

بھیڑیا، سانپ، اور چوہا، بچھو اور کاٹنے والا کتا [1]، بلکہ حنابلہ نے ان کے قتل کرنے کو مستحب قرار دیا ہے [2] اور گوہ، خنزیر اور بندر کو قتل نہیں کیا جائے گا، مگر یہ کہ اس کے حملہ کرنے کا اندیشہ ہو [3]۔

اور شارع نے حرم اور محرم کے تعلق سے ممنوع شکار میں شکار کئے ہوئے جانور کے مثل جانور کو بطور ضمان واجب قرار دیا ہے، چنانچہ اسے حرم میں ذبح کرے گا اور اسے صدقہ کردے گا، اور اگر اس کا مثل نہ ہو تو اناج میں سے اس کی قیمت ضمان کے طور پر واجب ہوگی، اور وہ قیمت کو صدقہ کرے گا [4]، یا ہر مسکین کے کھانے کے بدلہ ایک دن کا روزہ رکھے گا، اور یہ شافعیہ کے نزدیک ایک مد اور حنفیہ کے نزدیک گندم میں سے نصف صاع یا جَو میں سے ایک صاع ہے [5]۔

اور جزاء میں یہ اختیار اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے ثابت ہے: "فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ......" [6] (تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے)۔

ڈاکٹر وغیرہ پر ضمان:

۱۳۴- ڈاکٹر کے مثل پچھنا لگانے والا، ختنہ کرنے والا اور مویشی ڈاکٹر ہے، اور ان کے ضمان کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ ڈاکٹر کے بارے میں کہتے ہیں کہ: اگر وہ کسی شخص کا آپریشن

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۹۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹۴، کشاف القناع ۲/ ۴۳۸-۴۳۹۔
(۲) کشاف القناع ۲/ ۴۳۹۔
(۳) القوانین الفقہیہ رص ۹۲۔
(۴) الدر المختار ۲/ ۲۱۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹۸-۱۹۹، القوانین الفقہیہ رص ۹۳، شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۴۴۔
(۵) الدر المختار ۲/ ۲۱۵۔
(۶) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

کرے اور وہ مرجائے تو اگر آپریشن اجازت سے ہو اور معتاد ہو، اور طریقہ سے باہر فاحش نہ ہو تو ضامن نہیں قرار پائے گا، اور ان حضرات نے کہا ہے: اگر ڈاکٹر کہے کہ مرجائے گا تو میں ضامن ہوں گا تو اس کی دیت کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ امین پر ضمان کی شرط لگانا باطل ہے، یا اس لئے کہ اس شرط پر اسے قدرت حاصل نہیں ہے، جیسا کہ یہ مکفول بہ کی شرط ہے [1]۔

ابن نجیم نے کہا ہے کہ: اگر پچھنا لگانے والا اس کی آنکھ کا گوشت کاٹ دے اور وہ ماہر نہ ہو، جس کی وجہ سے وہ اندھا ہو جائے تو اس پر نصف دیت ہوگی [2]۔

مالکیہ نے ڈاکٹر، مویشی ڈاکٹر اور پچھنا لگانے والے کے بارے میں کہا ہے: اگر ڈاکٹر بچہ کا ختنہ کرے اور دانت اکھاڑے، اور اس کی وجہ سے وہ مرجائے تو ان لوگوں پر ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں تعزیر ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ اپنے فعل میں غلطی نہ کرے، اور اگر وہ غلطی کرے تو اس کے عاقلہ پر دیت ہوگی۔

اور دیکھا جائے گا کہ اگر وہ جانکار ہو تو اس کی غلطی پر سزا نہیں دی جائے گی، اور اگر جانکار نہ ہو اور وہ اپنی ذات سے دھوکہ دے تو اسے مار پیٹ اور قید کے ذریعہ سزا دی جائے گی [3]، اور ان حضرات نے کہا ہے: اگر ڈاکٹر جاہل ہو یا کوتاہی کرے تو ضامن ہوگا، اور ضمان عاقلہ پر ہوگا، اور اسی طرح اگر بلا اجازت علاج کرے یا معتبر اجازت کے بغیر کرے جیسے بچہ [4]۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۳۶۴۔
(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۹۰، اور اس قسم کے مسائل کے لئے دیکھیں: الفتاوی الخیریۃ للعلیمی ۲/ ۱۷۶، اور العقود الدریہ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۲۳۵ طبع بولاق ۱۳۰۰ھ۔
(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۲۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۶۔
(۴) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۵۔

امام شافعی نے پچھنا لگانے والے اور ختنہ کرنے والے وغیرہ کے بارے میں کہا ہے: اگر وہ ایسا کام کرے جو کام اس جیسا آدمی کرتا ہو اور اس میں اس فن کے اہل علم کے نزدیک اس شخص سے نفع ہو جس کے ساتھ یہ کام کیا گیا تو اس پر ضمان نہیں ہوگا اور اس کو اس کی اجرت ملے گی، اور اگر وہ ایسا کام کرے کہ وہ کام اس جیسا آدمی نہ کرتا ہو تو وہ ضامن ہوگا اور اصح قول کے مطابق اس کو اجرت نہیں ملے گی [۱]۔

شافعیہ کے نزدیک ختنہ کرنے والے کے بارے میں ولی اور اس کے علاوہ کے درمیان تفصیل ہے، لہذا جو اس کا ختنہ ایسی عمر میں کرے کہ وہ اس کو برداشت نہ کر سکے تو اس پر قصاص لازم ہوگا، سوائے والد کے، اور اگر وہ اس اس کو برداشت کر سکے، اور ختنہ کرنے والا ولی اس کا ختنہ کرے تو اصح قول کے مطابق اس پر ضمان نہیں ہوگا [۲]۔

سزا یافتہ کا ضمان:

۱۳۵ - حنفیہ نے کہا ہے: امام جس شخص کی تعزیر کرے اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا، اور یہ اس بناء پر ہے کہ امام تعزیر کے لئے مامور ہے، اور مامور کا فعل واجب تعزیر میں سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے [۳]، اور جمہور مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ امام کو اس کی سلامتی کا ظن حاصل ہو، ورنہ ضامن ہوگا [۴]، اور اسی طرح شافعیہ کی رائے ہے کہ تعزیر میں انجام کار کی سلامتی کی قید ہے [۵]۔

(۱) الأم تصرف کے ساتھ ۶/۱۶۶ طبع بولاق ۱۳۲۱ھ۔

(۲) شرح المحلی بحاشیۃ القلیوبی ۴/۲۱۱، اور المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/۳۴۹-۳۵۰۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۳/۱۸۹۔

(۴) جواہر الإکلیل ۲/۲۹۶، الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۴/۳۵۵، منح الجلیل ۴/۵۵۶-۵۵۷۔

(۵) شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۴/۲۰۹۔

اور اس کا معنی یہ ہے: اگر تعزیر تلف کا سبب ہو تو جمہور کے نزدیک ضامن نہ ہوگا بشرطیکہ انجام کار کی سلامتی کا ظن ہو، کیونکہ اسے اس کی اجازت حاصل ہے، لہذا وہ ضامن نہیں ہوگا، جیسا کہ حدود میں ضامن نہیں ہوتا ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ اسراف نہ کرے، جیسا کہ حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے بایں طور کہ اس طرح کہ معتاد سے یا جس سے مقصود حاصل ہو جائے تجاوز نہ کرے یا اس شخص کو مارے جس کے پاس عقل نہیں ہے، جیسے بچہ یا مجنون یا معتوہ تو اس صورت میں وہ ضامن ہوگا، کیونکہ وہ شرعاً اس کے لئے ماذون نہیں ہے [۱]۔

دیکھئے اصطلاح: ''تعزیر''۔

مؤدب اور معلم پر ضمان:

۱۳۶ - فقہاء کا مذہب ہے کہ اتلاف کے ارادے سے تادیب اور تعلیم ممنوع ہے، اور اس پر ذمہ داری آئے گی اور مناسب تادیب کی وجہ سے ہلاکت کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس کے ضمان کے بارے میں تفصیل ہے، جس کی تفصیل کے لئے اصطلاح: ''تأدیب''، فقرہ/۱۱۱ اور تعلیم فقرہ/۱۴ ملاحظہ کیا جائے۔

ڈاکو پر ضمان:

۱۳۷ - ڈکیتی کے دوران جو مال ڈاکو لے لیں، اس میں ان کو ضامن قرار دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور یہ ان پر حد کے قائم کرنے کے بعد ہے، چنانچہ جمہور کا مذہب ہے کہ ان کو ضامن قرار دیا جائے گا اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''حرابۃ''، فقرہ/۲۲۔

(۱) کشاف القناع ۶/۱۶، اور المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/۳۴۹۔

باغیوں پر ضمان:

۱۳۸- اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عادل بادشاہ اگر باغیوں میں سے کسی کو قتل کردے یا زخمی کردے یا اس کے مال کو ہلاک کردے تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، اور یہ جنگ اور بغاوت کی حالت میں ہے، کیونکہ یہ ایک ضرورت ہے، اور اس لئے کہ ہمیں ان سے قتال کا حکم دیا گیا ہے، لہذا اس سے جو چیز پیدا ہو ہم اس کے ضامن نہیں ہوں گے (۱)۔

لیکن اگر باغی اہل عدل میں سے کسی کی جان یا مال کو لے لے تو جمہور کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک راجح ہے کہ یہ معاف ہوگا اور اس میں ضمان نہیں ہوگا۔

شافعیہ کے ایک قول میں یہ قابل ضمان ہوگا، شافعیہ میں سے رملی کہتے ہیں کہ: اگر باغی ہماری جان یا مال کو تلف کردے تو وہ ضامن ہوں گے، اور شبراملی نے اس پر اپنے اس قول سے تعلیق کی ہے: یعنی بغیر قصاص کے (۲)، اور شربینی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے: یہ دونوں مسلمانوں ہی کے فرقے ہیں، ایک حق پر ہے اور دوسرا باطل پر، لہذا تاوان کے ساقط ہونے میں دونوں برابر نہیں ہوں گے، جیسے ڈاکو، اس لئے کہ ان کی تاویل کی وجہ سے شبہ ہوگیا (۳)۔

جمہور نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو زہری سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ہے: فتنہ واقع ہوا اور رسول اللہ ﷺ کے صحابہ بڑی تعداد میں موجود تھے، اور ان حضرات نے اس پر اتفاق کیا کہ ہر وہ خون جسے قرآن کی تاویل کے ذریعہ حلال قرار دیا جائے تو وہ

(۱) البدائع ۷/۱۴۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۰۷، کشاف القناع ۶/ ۱۶۵۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۰۸۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۵۔

معاف ہوگا، اور ہر وہ مال جسے قرآن کی تاویل سے حلال قرار دیا جائے تو وہ معاف ہوگا (۱)۔

کاسانی نے کہا ہے: زہری جیسے لوگ جھوٹ نہیں بولتے ہیں، چنانچہ صحابہؓ کا اس پر اجماع ہوگیا اور یہ حجت قطعی ہے (۲)۔

اور اس لئے بھی کہ دونوں طرف سے ولایت منقطع ہے، اس لئے کہ ان کو قوت وطاقت حاصل ہے، لہذا ضمان کو واجب کرنا مفید نہیں ہوگا، اس لئے کہ استیفاء (ضمان کا وصول کرنا) ناممکن ہے، لہذا وہ واجب نہیں ہوگا (۳)۔

اور اس لئے بھی کہ ان کو ضامن قرار دینا طاعت کی طرف لوٹنے سے ان کو متنفر کرنے کا سبب ہوگا لہذا ساقط ہوگا، جیسے اہل حرب یا جیسے اہل عدل۔

یہ حکم جنگ کی حالت میں ہے، لیکن غیر جنگ کی حالت میں تو وہ قابل ضمان ہوگا (۴)۔

چور پر چوری شدہ سامان کا ضمان:

۱۳۹- فقہاء کے مابین اس سلسلہ میں اختلاف نہیں ہے کہ اگر چوری شدہ سامان موجود ہو تو جس شخص سے اسے چرایا گیا ہو اس تک اس کی واپسی واجب ہوگی۔

اور اگر وہ تلف ہوجائے تو اس کے ضمان کے بارے میں تفصیل

(۱) البدائع ۷/ ۱۴۱، کشاف القناع ۶/ ۱۶۵، اسے دوسرے صیغہ سے ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اسے احمد نے اثرم کی روایت میں ذکر کیا ہے، اور اس سے استدلال کیا ہے، خلال نے اس کی روایت کی ہے۔
(۲) البدائع ۷/ ۱۴۱۔
(۳) سابقہ مرجع۔
(۴) کشاف القناع ۵/ ۱۶۵۔

ہے، جسے اصطلاح: ''سرقۃ'' فقرہ/ ۷۹-۸۰، جلد/ ۲۴ میں ملاحظہ کیا جائے۔

آلات لہو ولعب کے تلف کرنے کا ضمان:

۱۴۰- آلہ لہو جیسے مزمار (بانسری) دف، بربط، ڈھول اور ستار اور اس کے ضمان کے بارے میں بعض اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور اور حنفیہ میں سے صاحبین کا مذہب یہ ہے: اتلاف کی وجہ سے وہ ضامن نہیں ہوگا، اور یہ اس بناء پر ہے کہ یہ قابل احترام نہیں ہے، اس کا فروخت کرنا اور اس کا مالک بننا جائز نہیں ہے [۱]، اور اس لئے کہ اس کا استعمال حرام ہے، اور اس کا بنانا نا قابل احترام نہیں ہے [۲]۔

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے: اس کے توڑنے سے ضامن قرار پائے گا، اور اس کی وہ قیمت واجب ہوگی کہ وہ تراشی ہوئی لکڑی ہو جو کھیل کے علاوہ دوسرے کام کے لائق ہو، نہ کہ اس کے مثل کی قیمت واجب ہوگی، لہذا دف میں اس کی قیمت کا ضامن ہوگا وہ دف ہو جس میں روئی رکھی جائے، اور بربط میں اس کی قیمت واجب ہوگی، کہ وہ ثرید کا پیالہ ہو۔

اور ان کی بیع صحیح ہوتی ہے، کیونکہ یہ اموال متقوم ہیں، اس لئے کہ ان میں صلاحیت ہے کہ لہو کے علاوہ ان سے انتفاع کیا جائے، لہذا ضمان کے منافی نہیں ہوگا، جیسے گانے والی باندی [۳] اس کے برخلاف شراب ہے، کیونکہ یہ حرام لعینہ ہے، اور فتوی صاحبین کے مذہب پر ہے، وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا اور نہ اس کی بیع صحیح ہوگی [۱]۔

فقہاء نے کہا ہے: مجاہدین اور شکار کرنے والوں کا طبلہ اور وہ دف جس کا بجانا شادی میں مباح ہے، تو وہ بالاتفاق قابل ضمان ہے [۲]، جیسے گانے والی باندی، اور سینگ مارنے والا مینڈھا اور اڑنے والا فاختہ اور لڑائی کرنے والا مرغ کہ ان سب کی قیمت اس حالت کی واجب ہوتی ہے جبکہ وہ اس کام کے لائق نہ ہوں [۳]۔

اور ابن عابدین نے ذکر کیا ہے: امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے نزدیک یہ اختلاف صرف ضمان کے بارے میں ہے، گانے بجانے کے آلات کے توڑنے کے جائز ہونے کے بارے میں نہیں ہے، اور اس چیز کے بارے میں ہے جو دوسرے کام کے لائق ہو، ورنہ وہ بالاتفاق کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا، اور اس صورت میں ہے جبکہ اس نے امام کی اجازت کے بغیر کیا ہو ورنہ بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا، اور گانے والے کی سارنگی اور شراب بنانے والے کے مٹکہ کے علاوہ میں ہے، اس لئے کہ اگر اس کو نہیں توڑے گا تو پھر وہ اپنی ناجائز حرکت شروع کردے گا، اور اس صورت میں ہے جبکہ وہ کسی مسلمان کا ہو، اور اگر وہ کسی ذمی کا ہو تو وہ بالاتفاق اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، چاہے جتنی قیمت ہو، اور اسی طرح اگر اس کی صلیب کو توڑ دے، کیونکہ یہ اس کے حق میں مال متقوم ہے [۴]۔

ترک عمل سے ہونے والے نقصان کا ضمان:

۱۴۱- مسلمان کا مال اس کی جان کی طرح محترم ہے، اور فقہاء کا اس شخص کو ضامن قرار دینے کے بارے میں اختلاف ہے، جو ایسا کام

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳۳۶/۴، المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۴۴۵-۴۴۶۔
(۲) شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۳۔
(۳) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۱۳۴۔

(۱) الدر المختار ۵/ ۱۳۵۔
(۲) سابقہ مرجع۔
(۳) سابقہ مرجع۔
(۴) رد المحتار ۵/ ۱۳۵۔

چھوڑ دے جس سے مسلمان کے مال کو ضائع ہونے سے یا اس کی جان کو ہلاکت سے بچایا جاسکے۔

اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''ترک'' فقرہ/ ۱۲ - ۱۴۔

ترک شہادت اور اس سے رجوع کرنا:

۱۴۲ - فقہاء کا مذہب یہ ہے: جو شخص مطالبہ کے باوجود گواہی نہ دے، حالانکہ اسے یہ علم ہے کہ اس کا چھوڑنا اس کے حق کے ضائع ہونے کا سبب ہوگا جس کے لئے گواہی کا مطالبہ کیا جارہا ہے تو وہ گناہ گار ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ، وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ''[1] (اور گواہی کو مت چھپاؤ اور جو کوئی اسے چھپائے گا اس کا قلب گنہگار ہوگا)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے: جو شخص شہادت کے مطالبہ کرنے کے بعد بھی گواہی نہ دے حالانکہ اس کو یہ علم ہو کہ اس کا گواہی نہ دینا حق کے ضائع ہونے کا سبب ہوگا تو وہ ضامن ہوگا[2]۔

اور شہادت کی ادائیگی کے بعد اس سے رجوع کرنے اور اس کی وجہ سے ہونے والے نقصان کے ضمان میں تفصیل ہے، دیکھئے اصطلاح: ''رجوع''، فقرہ/ ۳۶ - ۳۷۔

دستاویز کو پھاڑ دینا:

۱۴۳ - مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ کسی وثیقہ کو پھاڑ دے، جس کی وجہ سے اس میں درج حقوق ضائع ہوجائیں تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ اتلاف اور حقوق کے ضائع ہونے کا سبب بنا ہے، چاہے اسے عمداً کرے یا غلطی سے، کیونکہ لوگوں کے اموال کے سلسلہ میں عمد یا غلطی برابر ہے، جیسا کہ دسوقی کہتے ہیں، اور اسی طرح اگر وہ مال کے دستاویز یا قصاص کے مصالحت کی دستاویز کو روک لے۔

اور اگر حق کے دونوں شاہدوں کو قتل کردے یا ان میں سے ایک کو قتل کردے، اور یہ ایسا حق ہو کہ ان کی شہادت کے بغیر ثابت نہ ہو تو اظہر قول یہ ہے کہ وہ تمام حقوق اور تمام مال کا تاوان ادا کرے گا، اور اس کے قتل کے سلسلہ میں تردد ہے[1]۔

چغل خوروں کو ضامن قرار دینا:

۱۴۴ - اگر بادشاہ کے پاس اپنی ذات سے اس کی تکلیف کو دور کرنے کے لئے چغل خوری کرے اور اس کی تکلیف اس کے بغیر دور نہ ہوسکے، یا اس شخص کی چغل خوری کرے جو فسق میں مبتلا ہو، اور اس کے منع کرنے سے باز نہ آئے تو حنفیہ کے نزدیک اس سلسلہ میں ضمان نہیں ہوگا۔

اور اگر بادشاہ کے پاس خبر پہنچائے اور کہے کہ: فلاں نے خزانہ پایا ہے، جس کی وجہ سے سلطان اس سے تاوان لے لے پھر اس کا جھوٹ ظاہر ہوجائے تو وہ ضامن ہوگا، مگر یہ کہ سلطان عادل ہو، یا کبھی وہ تاوان لیتا ہو اور کبھی تاوان نہ لیتا ہو، لیکن اس زمانے میں (جیسا کہ ابن عابدین نے ''المنح'' سے نقل کیا ہے) فتوی اس پر ہے کہ چغل خور پر مطلق ضمان واجب ہوگا۔

اور وہ چغل خوری جو ضمان کا سبب ہے، یہ ہے: جھوٹ بولے جو

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۲۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۱۸، الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۱۔

کسی شخص کے مال کو لینے کا سبب ہو، یا وہ سچا ہو لیکن اس کا ارادہ ثواب کا نہ ہو جیسا کہ اگر کہے کہ: اس نے مال پایا ہے اور واقعی اس نے مال پایا ہو تو یہ ضمان کو واجب کرتا ہے، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ بادشاہ اس سبب سے اس سے مال لے لے گا۔

اور اگر بادشاہ اس جیسی چغلخوری کی وجہ سے یقینی طور پر تاوان لے لیتا ہو تو ضامن قرار پائے گا[۱]۔

اسی طرح امام محمد کے نزدیک اس صورت میں ضامن ہوگا جبکہ وہ ناحق چغلخوری کرے، تاکہ چغلخور کو زجر ہو، اور اسی پر فتوی ہے، اور تعزیر بھی کی جائے گی، اور اگر چغلخور مرجائے تو جس کی چغلخوری کی گئی اسے حق ہوگا کہ نقصان کے بقدر اس کے ترکہ سے لے لے اور یہی صحیح ہے[۲]، اور یہ فساد کو دور کرنے اور چغلخور کی توبیخ کے لئے ہے، اور اگر چہ وہ مباشر نہیں ہے، اس لئے کہ چغلخوری مال کے ہلاک کرنے کا محض سبب ہے، اور بادشاہ اس سے تاوان لینے میں بااختیار ہے مجبور نہیں[۳]۔

رملی نے "القنیۃ" سے نقل کیا ہے: حاکم کے پاس ناحق شکایت کرے تو وہ جس کی شکایت کی جائے اسے مارے، جس کی وجہ سے اس کا دانت یا اس کا ہاتھ ٹوٹ جائے تو شکایت کرنے والا اس کے تاوان کا ضامن ہوگا، جیسے مال میں ہوتا ہے[۴]۔

مالکیہ نے ظالم حاکم کے پاس شکایت کرنے والے کے مسئلہ کو غاصب کی طرح قرار دیا ہے، اور کہا ہے: اگر ظالم حاکم کے پاس اس کی شکایت کرے، انصاف پرور حاکم کے ہونے کے باوجود اور حاکم اسے اس سے زیادہ کا تاوان کا حکم دے جو شرعاً اس پر لازم ہوتا ہے،

(۱) ردالمحتار ۵/ ۱۳۵، جامع الفصولین ۲/ ۷۹۔
(۲) الدرالمختار ۵/ ۱۳۵۔
(۳) ردالمحتار ۵/ ۳۶۰۔
(۴) حاشیۃ الرملی علی جامع الفصولین ۲/ ۷۹۔

بایں طور کہ وہ شرعی حد سے تجاوز کرجائے تو انہوں نے کہا ہے: وہ تاوان ادا کرے گا۔

اور ایک فتوی میں ہے: شکایت کرنے والا اس تمام کا ضامن ہوگا، جو ظالم بادشاہ نے شکایت کئے جانے والے شخص سے تاوان لے۔

اور تیسرے قول میں ہے: وہ شکایت کرنے والا کسی چیز کا مطلقاً ضامن نہیں ہوگا، اگر چہ اس نے اپنی شکایت میں ظلم کیا ہو، اگر چہ وہ گنہگار ہوگا اور اس کی تادیب کی جائے گی[۱]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے: اگر کسی انسان پر حاکم وقت کے پاس اس پر جھوٹ بولنے کے سبب تاوان لگایا جائے تو تاوان دینے والے کو اختیار ہوگا کہ اپنے اوپر جھوٹ بولنے والے کو ضامن قرار دے، کیونکہ وہ اس کے ظلم کا سبب بنا ہے، یا اسے تاوان لینے والے سے واپس لے، کیونکہ وہی مباشر ہے[۲]۔

کشتی سے سامان کو گرادینا:

۱۴۵ - حنفیہ نے کہا ہے: اگر کشتی ڈوبنے لگے، اس لئے کوئی شخص دوسرے کے گندم کو دریا میں ڈال دے تاکہ کشتی ہلکی ہوجائے تو اس حال میں اس کی جو قیمت ہوگی، اس کا ضامن ہوگا، یعنی ڈوبنے کے قریب ہونے کی حالت میں جو قیمت ہوگی اور اس غائب شخص کے ذمہ کچھ نہیں ہوگا جس کا مال اس کشتی میں ہو اور ڈالنے کی اجازت نہ دے، اور اگر وہ گرانے کی اجازت دے مثلاً وہ کہے: جب یہ حالت ہوجائے تو اسے گرادینا تو اس کی اجازت معتبر ہوگی[۳]۔

فقہاء نے کہا کہ: اگر جان کو خطرہ ہو، اور سب لوگ سامانوں کے

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۲۔
(۲) کشاف القناع ۴/ ۱۱۶۔
(۳) ردالمحتار ۵/ ۱۷۲۔

گرادینے پر اتفاق کرلیں تو انسانوں کی تعداد کے اعتبار سے تاوان ہوگا، اگر خاص طور پر جانوں کی حفاظت مقصود ہو جیسا کہ ابن عابدین کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ جانوں کی حفاظت کے لئے ہے، اور حصکفی کا اختیار کردہ قول ہے، اور یہ تین اقوال میں سے ایک قول ہے، دوسرا قول یہ ہے: یہ مطلقاً املاک پر ہوگا، اور تیسرا قول اس کے برعکس ہے[1]۔

اور اگر صرف سامانوں کو خطرہ ہو (مثلاً وہ ایسی جگہ پر ہو کہ اس میں انسان نہ ڈوبتے ہوں)، تو یہ اموال کی مقدار کے لحاظ سے ہوگا، اور اگر جان و مال دونوں کو خطرہ ہو تو یہ ان دونوں کی مقدار کے اعتبار سے ہوگا، لہذا جو شخص غائب ہو اور گرانے کی اجازت دے رکھی ہو، تو اس کے مال کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ اس کی جان کا۔

اور جو شخص اپنے مال کے ساتھ موجود ہو تو صرف اس کے مال اور اس کی جان کا اعتبار کیا جائے گا۔

اور جو شخص صرف اپنی جان کے ساتھ ہو تو صرف اس کی جان کا اعتبار کیا جائے گا[2]۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر کشتی کے ڈوبنے کا اندیشہ ہو تو اس میں موجود سامان کو پھینکنا جائز ہوگا، اس کے مالکان نے اجازت دی ہو یا اجازت نہ دی ہو، بشرطے کہ اس کی وجہ سے اس کے محفوظ رہنے کی امید ہو۔ اور پھینکا ہوا سامان ان کے مابین ان کے اموال کے بقدر ہوگا، اور پھینکنے والے پر تاوان نہیں ہوگا[3]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر وہ کشتی جس میں سامان اور سوار ہوں، ڈوبنے لگے اور کشتی میں سوار افراد کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو جائے

(۱) ردالمحتار سابقہ صفحہ۔

(۲) سابقہ مرجع۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۱۸۔

تو کچھ سامان کو دریا میں پھینکنا دوسرے کی سلامتی کے پیش نظر جائز ہوگا، یعنی اس کی امید کے پیش نظر، اور بلقینی نے کہا ہے: بشرطیکہ مالک کی اجازت ہو[1]۔

نووی نے کہا ہے: اور سوار کی نجات کی امید ہو تو واجب ہوگا[2]۔

نیز ان حضرات نے کہا ہے: اس سامان کا گرانا واجب ہوگا (اگرچہ اس کے مالک نے اجازت نہیں دی ہو)، جبکہ ہلاکت کا اندیشہ ہو، تا کہ کسی قابل احترام جاندار کی حفاظت ہو سکے، برخلاف غیر قابل احترام کے، جیسے حربی اور مرتد، اور قابل احترام انسان کی سلامتی کے لئے جانور کا گرادینا واجب ہوگا، اگرچہ وہ قابل احترام ہو، اگر اس کو گرائے بغیر ڈوبنے کو روکنا ممکن نہ ہو۔

اذرعی نے کہا ہے: مناسب ہوگا کہ سامان گرانے میں اگر ممکن ہو تو کم قیمت کے سامان کو مقدم کیا جائے تا کہ ممکن حد تک مال کی حفاظت ہو سکے، فقہاء نے کہا ہے: اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ گرانے والا مالک کے علاوہ ہو[3]۔

اور ان حضرات نے کہا ہے: جاندار کو نجات دلانے کے لئے غیر جاندار کو گرادینا اور آدمیوں کو باقی رکھنے کے لئے جانوروں کو گرادینا واجب ہوگا، اور اگر بعض سامان کے گرانے سے ڈوبنے کا اندیشہ ختم ہو جائے تو اسی پر اکتفا کیا جائے گا[4]۔

نووی نے اپنی ''المنہاج'' میں کہا ہے: اگر دوسرے کے مال کو بلا اجازت پھینک دے تو اس کا ضامن ہوگا ورنہ نہیں[5]، جیسے مضطر شخص

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۹۰/۵۔

(۲) منہاج الطالبین مع مغنی المحتاج ۹۲/۴ طبع دار الفکر بیروت۔

(۳) حاشیۃ الجمل ۹۰/۵۔

(۴) شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۹۰/۵۔

(۵) منہاج الطالبین مع مغنی المحتاج ۹۳/۴۔

کا دوسرے کے کھانے کو اس کی اجازت کے بغیر کھانا [۱]۔

انہوں نے کہا ہے: اور اگر وہ کہے کہ: اپنے سامان کو گرادو اور میرے ذمہ اس کا ضمان ہوگا یا یہ کہ میں ضامن ہوں گا تو وہ ضامن ہوگا، اور اگر صرف یہ کہے کہ تم گرادو تو ضامن نہیں ہوگا [۲]، یہ راجح مذہب ہے، اس لئے کہ اس نے اپنے اوپر کچھ لازم نہیں کیا ہے۔

حنابلہ درج ذیل جزئیات کے قائل ہیں:

الف- اگر ایک سوار اپنا سامان گرادے تا کہ کشتی ہلکی ہوجائے اور ڈوبنے سے محفوظ رہے تو کوئی شخص اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اپنے اور دوسرے کے فائدے کے لئے اپنے سامان کو اپنے اختیار سے ضائع کیا ہے۔

ب- اگر دوسرے کا سامان اس کے حکم کے بغیر گرادے تو تنہا وہی ضامن ہوگا۔

ج- اگر دوسرے سے کہے: تم اپنا سامان گرادو اور وہ اس کی بات کو قبول کرلے تو اس کے لئے ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے ضمان کا التزام نہیں کیا ہے۔

د- اگر وہ کہے کہ: تم گرادو اور میں اس کا ضامن ہوں، یا کہا کہ: میرے ذمہ اس کی قیمت ہوگی تو اس پر اس کا ضمان لازم ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے مال کو بالعوض اپنی مصلحت کے لئے ضائع کیا ہے، لہذا اس پر اس چیز کا عوض واجب ہوگا جس کا اس نے التزام کیا ہے۔

ھ- اگر کہے کہ: اسے پھینک دو اور مجھ پر اور کشتی کے سواروں پر اس کا ضمان ہوگا، اور وہ اسے گرادے تو اس میں دو قول ہیں:

اول: تنہا اسی پر اس کا ضمان لازم ہوگا، کیونکہ اس نے سب کے ضمان کا التزام کیا تھا تو اس پر وہ چیز لازم ہوگی جس کا اس نے التزام کیا ہے، اور قاضی نے کہا ہے: اگر مشترک ضمان ہو، جیسے یہ کہے: ہم لوگ اس کے ضامن ہوں گے، یا ہم میں ہر ایک پر اس کے حصہ کا ضمان ہوگا تو اس پر ضمان کا صرف ایک مخصوص حصہ لازم ہوگا، کیونکہ وہ صرف اپنے حصہ کا ضامن بنا ہے، اور باقی لوگوں کی طرف سے اس نے ضمان کی صرف خبر دی ہے، اور لوگ خاموش رہے، تو ان کی خاموشی ضمان نہیں ہے۔

اور اگر تمام لوگوں کے ضمان کا التزام کرے، اور ان میں سے ہر ایک کی طرف سے اسی کے مثل خبر دے تو اس پر سب کا ضمان لازم ہوگا [۱]۔

مالک کو اس کی ملکیت سے روکنا یہاں تک کہ وہ ہلاک ہوجائے۔

۱۴۶- مالک کو اس کی ملکیت سے روکنے کے مسئلہ میں یہاں تک کہ وہ ہلاک ہوجائے، اور اس پر سے اس کا قبضہ ہٹانے کے مسئلہ میں حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ کہ ضمان نہیں ہوگا۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر کوئی مالک کو اس کے اموال سے روک دے یہاں تک کہ وہ ہلاک ہوجائیں تو وہ گنہگار تو ہوگا مگر ضامن نہیں ہوگا۔

ابن عابدین نے اسے ابن نجیم سے ''البحر'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے [۲] اور اس کی علت یہ بیان کی ہے: ہلاکت خود اس کے فعل سے نہیں ہوئی ہے، جیسا کہ اگر پنجرا کھولے اور چڑیا اڑ جائے تو وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اڑنا چڑیا کے فعل سے ہوا ہے، محض دروازہ کھولنے سے نہیں ہوا ہے۔

اور پنجرے کے کھولنے کے مسئلہ میں صراحت یہ ہے: یہ امام

---

(۱) شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۵/ ۹۰۔

(۲) المنہاج مع مغنی المحتاج ۴/ ۹۳۔

(۱) المغنی بالشرح الکبیر ۱۰/ ۳۶۳۔

(۲) رد المحتار ۳/ ۳۱۹۔

ابوحنیفہؒ کا قول ہے، اور امام احمد کے قول کے مطابق وہ ضامن ہوگا، اوراسی پر ابوالقاسم صفار فتوی دیا کرتے تھے۔

اس مسئلہ سے صاحب ''البحر'' نے اس پر استدلال کیا ہے گناہ سے ضمان لازم نہیں ہوتا ہے [۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ: اگر مالک کو جانور سے روک دے تو اس میں ضمان نہیں ہے [۲]، اوراسی طرح اگر کھیتی کے مالک یا چوپایہ کے مالک کو پانی پلانے اور سیراب کرنے سے روک دے جس کی وجہ سے وہ ہلاک ہوجائے تو اس میں ضمان نہیں ہوگا [۳]۔

اور بظاہر مالک کو روکنے کے مسئلہ میں مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ ضائع کرنے میں سبب بنا ہے [۴]۔

اور یہی حنابلہ کا بھی مذہب ہے، اس لئے کہ ان حضرات نے ضمان کی علت یہ بیان کی ہے کہ وہ اپنی زیادتی کی وجہ سے اس کا سبب بنا ہے [۵]۔

اوراس سلسلہ میں ان کی بعض جزئیات یہ ہیں: اگر کوئی انسان کسی انسان کا قبضہ جانور سے ختم کردے اور وہ بھاگ جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کے ضائع ہونے کا سبب بنا ہے، یا اس کے سامان پر حفاظت کرنے والے قبضہ کو ختم کردے یہاں تک کہ لوگ اسے لوٹ لیں یا آگ یا پانی اسے خراب کردے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

ان حضرات نے کہا ہے: مال کے مالک کو اختیار ہے کہ دروازہ کھولنے والے کو ضامن قرار دے، کیونکہ وہی ضائع ہونے کا سبب

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۸۴، ردالمحتار ۳/ ۳۱۹۔
(۲) الوجیز ۱/ ۲۰۶۔
(۳) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۳/ ۲۶۔
(۴) القوانین الفقہیہ رص ۲۱۸، جواہر الإکلیل ۱، ۲۱۵۔
(۵) کشاف القناع ۴/ ۱۱۶-۱۱۷۔

ہے یا لینے والے سے مطالبہ کرے، اس لئے کہ وہ مباشر ہے، پھر اگر رب المال لینے والے کو ضامن قرار دے تو وہ کسی سے واپس نہیں لے گا، اور اگر دروازہ کھولنے والے کو ضامن قرار دے تو لینے والے سے واپس لے گا [۱]۔

مجتہد اور مفتی کو ضامن قرار دینا:

۱۴۷ - مالکیہ نے کہا ہے: اس مجتہد پر کچھ نہیں ہوگا جو اپنے فتوی کے ذریعہ کسی چیز کو تلف کردے۔

لیکن جو مجتہد نہیں ہے وہ ضامن ہوگا اگر اسے سلطان یا اس کے نائب نے فتوی کے لئے مقرر کیا ہو، کیونکہ یہ عمل کے وظیفہ کی طرح ہے جس میں کوتاہی کرے۔

اور اگر وہ فتوی کے لئے مقرر نہ ہو، اور مقلد ہو تو اس کے ضمان کے بارے میں دو قول ہیں، جو زبانی دھوکہ دہی میں اختلاف پر مبنی ہیں۔

کیا ضمان واجب ہوگا یا نہیں؟ اور مشہور یہ ہے کہ ضمان واجب نہ ہوگا۔

اور ظاہر یہ ہے (جیسا کہ دسوقی نے نقل کیا ہے) کہ اگر وہ فتاوی کی طرف رجوع کرنے میں کوتاہی کرے تو ضامن ہوگا ورنہ نہیں، اگر چہ اس سے غلطی ہوجائے کیونکہ اس نے اپنے بس بھر عمل کیا ہے، اوراس لئے بھی کہ قولی دھوکہ دہی میں مشہور ضمان کا نہ ہونا ہے [۲]۔

اور سیوطی نے صراحت کی ہے: اگر مفتی کسی انسان کو اتلاف کا فتوی دے پھر اس کی غلطی ظاہر ہوجائے تو ضمان مفتی پر ہوگا [۳]۔

(۱) سابقہ مرجع ۴/ ۱۱۷-۱۱۸، الروض المربع ۲/ ۲۵۲۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۴۴۔
(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱۴۵ طبع مصطفی محمد، القاہرہ ۱۳۵۹ھ۔

انسان کے منافع کو فوت کردینا اور اسے بیکار کردینا:

۱۴۸- منفعت کو بیکار کرنا: اسے بغیر استعمال کے روکے رکھنا ہے، اس لئے کہ اسے حاصل کرنا اس کے استعمال کے ذریعہ ہوگا[1] اور تفویت بیکار کرنا ہے، اور جمہور فقہاء عام طور پر انسان کے منافع کو حاصل کرنے اور اسے فوت کرنے کے مابین حسب ذیل تفصیل کے مطابق فرق کرتے ہیں۔

چنانچہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ انسان کے منافع کو معطل اور فوت کرنے میں ضمان نہیں ہے، جیسا کہ اگر کسی عورت کو قید کردے یہاں تک کہ اسے شادی سے یا اپنے شوہر سے حاملہ ہونے سے روک دے، یا آزاد انسان کو قید کردے یہاں تک کہ تجارت وغیرہ سے اس کا عمل فوت ہوجائے تو ایسی صورت میں اس پر کچھ نہیں ہوگا۔

لیکن اگر منفعت حاصل کرلے، جیسا کہ اگر شرمگاہ میں وطی کرے یا آزاد شخص سے خدمت لے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، لہذا آزاد عورت سے وطی کی صورت میں اس پر اس عورت کا مہر مثل واجب ہوگا اگرچہ وہ عورت ثیبہ ہو، اور باندی سے وطی کی صورت میں اس پر اس کے نقص کا تاوان ہوگا[2]، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے: شرمگاہ کی منفعت کا ضامن نہیں ہوگا، مگر وطی کے ذریعہ تفویت کی صورت میں، اور مہر مثل کے ذریعہ ضامن قرار پائے گا، اور فوت ہونے کی صورت میں ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس پر قبضہ ثابت نہیں ہے، کیونکہ عورت کی شرمگاہ کے سلسلہ میں قبضہ اسی کا ہے، اور اسی طرح آزاد انسان کے جسم کی منفعت کا ضامن تفویت کے بغیر نہیں ہوگا، اصح قول یہی ہے، جیسے کہ اسے زبردستی کسی عمل پر آمادہ کرے، اور ان کے دوسرے قول میں ہے: فوت ہونے کی صورت میں بھی ضامن قرار پائے گا، کیونکہ

(۱) ردالمحتار ۵/ ۱۳۵، نقلاً عن الدرر۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی، تصرف کے ساتھ ۳/ ۴۵۴۔

اجارہ فاسدہ میں اس کی قیمت لگانے سے وہ مال کی منفعت کے مشابہ ہوگا۔

اور پہلے قول کی دلیل یہ ہے: آزاد شخص قبضہ کے تحت داخل نہیں ہوتا ہے، لہذا اس کی منفعت خود اس کے قبضہ کے تحت فوت ہوگی[1]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے: غصب کی وجہ سے آزاد شخص کا ضمان نہیں ہوگا اور اتلاف کی وجہ سے ضمان ہوگا، لہذا اگر کسی آزاد کو پکڑے اور اسے قید کردے اور وہ اس کے پاس مرجائے تو اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ مال نہیں ہے۔

اور اگر اسے زبردستی استعمال کرے تو اس پر اجرت مثل لازم ہوگی، کیونکہ اس نے اس کے منافع حاصل کرلیا ہے، اور یہ متقوم ہیں، اس لئے اس پر اس کا ضمان لازم ہوگا، اور اگر اسے اتنی مدت کے لئے قید کردے جس مدت کی اجرت ہوتی ہے تو اس کے بارے میں دو قول ہیں:

اول: اس پر اس مدت کی اجرت لازم ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کی منفعت کو فوت کیا ہے اور اس کی منفعت مال ہے، لہذا اس کا عوض لینا جائز ہوگا۔

دوم: اس پر لازم نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ایسی چیز کے تابع ہے جس کا غصب کرنا صحیح نہیں ہے۔

اور اگر اس کو قید کئے بغیر کام کرنے سے روک دے تو اس کے منافع کا ضامن نہیں ہوگا، ایک ہی قول ہے[2]۔

لیکن حنفیہ انسان کے منافع کے فوت کرنے کی صورت میں ضمان کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ یہ قبضہ کے تحت داخل نہیں ہے، اس لئے مال نہیں ہے، لہذا اس کے جسم کے منافع کا ضمان نہیں ہوگا[3]۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۳- ۳۴۔

(۲) المغنی بالشرح الکبیر ۵/ ۴۴۸۔

(۳) الدرالمختار ۵/ ۱۳۱- ۱۳۲، مجمع الضمانات رص ۱۲۶، جامع الفصولین ۲/ ۹۲۔

ضمان الدرک

تعریف:

۱- درک دال اور راء کے فتحہ اور راء کے سکون کے ساتھ لغت میں "أدركت الرجل" کا اسم ہے، یعنی تم نے اسے پالیا اور نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ: "أنه كان يتعوذ من جهد البلاء ودرك الشقاء"[1] (آپ علیہ السلام مصیبت کے پہنچنے اور شقاوت کے لاحق ہونے سے پناہ مانگتے تھے)۔

جوہری نے کہا ہے کہ: درک تاوان کو کہتے ہیں، ابوسعید متولی نے کہا ہے کہ: ضمان درک اس وجہ سے نام رکھا گیا ہے کہ عین مال کا مستحق کے ظاہر ہونے کی صورت میں وہ شخص تاوان کا التزام کرتا ہے[2]۔

اور اسی طرح فقہاء اس لفظ کو مطالبہ اور مواخذہ کے معنی میں استعمال کرتے ہیں[3]۔

حنفیہ نے ضمان درک کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ: استحقاق مبیع کی صورت میں ثمن کی حوالگی کا التزام کرنا ہے[4]۔

(۱) حدیث: "أنه علیہ السلام كان يتعوذ من جهد البلا......" کی روایت البخاری (۱۱/۱۴۸) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: "درک"، تہذیب الأسماء واللغات ۳/ ۱۰۴ شائع کردہ دارالکتب العلمیہ، دررالحکام شرح مجلۃ الاحکام ۱/ ۶۲۴۔

(۳) العنایہ بہامش فتح القدیر ۵/ ۴۰۳ طبع الامیریہ، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۱ شائع کردہ داراحیاء التراث العربی، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۲۱۔

(۴) الاختیار ۲/ ۱۷۲، ۱۷۳، بدائع الصنائع ۶/ ۹، ابن عابدین ۴/ ۲۶۴، البنایہ

شافعیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ یہ ہے کہ ایک شخص عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے یہ ضمان لے اس کے خرچ کے مقابلے میں جو کچھ ہے، اگر اس کا کوئی مستحق یا عیب دار یا باٹ کے نقصان کی وجہ سے ناقص نکل آئے گا تو اس نے جو خرچ کیا اس کا وہ ضامن ہوگا، چاہے ثمن معین ہو یا ذمہ میں واجب ہو[1]۔

دوسرے فقہاء کی ضمان درک کی تعریف اس تعریف سے الگ نہیں ہے جو حنفیہ اور شافعیہ نے کی ہے[2]، اور حنابلہ اس کی تعبیر ضمان عہدہ سے کرتے ہیں، جیسا کہ اکثر حنفیہ اس کی تعریف "**كفالة بالدرک**" سے کرتے ہیں[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عہدہ:

۲- عہدہ: یہ خریدار کے لئے قیمت کا ضمان ہے اگر مبیع میں استحقاق پیدا ہوجائے یا اس میں عیب پایا جائے[4]۔

اور عہدہ درک سے عام ہے، اس لئے کہ عہدہ کبھی قدیم دستاویز پر بولا جاتا ہے، اور کبھی عقد اور اس کے حقوق پر اور درک اور خیار پر بولا جاتا ہے برخلاف درک کے کہ وہ عرفاً ضمان استحقاق میں استعمال کیا جاتا ہے[5]۔

= ۶/ ۲۴۴، فتح القدیر ۵/ ۴۰۳۔

(۱) الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۲۱۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۶۹، المغنی ۴/ ۵۹۶، منح الجلیل ۳/ ۲۴۹۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۳۶۹، المغنی ۴/ ۵۹۶، البنایہ ۶/ ۲۴۴، فتح القدیر ۵/ ۴۰۳، دررالحکام شرح مجلۃ الاحکام ۱/ ۶۲۴۔

(۴) التعریفات للجرجانی۔

(۵) البنایہ ۶/ ۹۱-۹۲، فتح القدیر ۵/ ۴۳۵۔

اجمالی حکم:

۳- جمہور فقہاء کے نزدیک ضمان درک جائز ہے، اور بعض شافعیہ نے ضمان درک سے منع کیا ہے کیونکہ یہ ایسی چیز کا ضمان ہے جو واجب نہیں ہے [(۱)]۔

ضمان درک کے الفاظ:

۴- جمہور فقہاء کے نزدیک اس ضمان کے الفاظ میں سے یہ ہے کہ ضامن کہے: میں نے اس کی ذمہ داری یا اس کے ثمن یا اس کے درک کا ضمان لیا، یا خریدار سے کہے: میں نے تمہارے لئے اس سے نجات کا ضمان لیا [(۲)]۔

ابن قدامہ نے کہا: عرف میں عہدہ درک اور قیمت کے ضمان کا نام ہے، اور مطلق کلام اسماء عرفیہ پر محمول ہوتا ہے، لغوی اسماء پر نہیں [(۳)]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ضمان عہدہ باطل ہے، کیونکہ اس کی مراد مشتبہ ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ دستاویز عقد اس کے حقوق اور درک پر بولا جاتا ہے، لہذا جہالت کی وجہ سے باطل ہوگا، ضمان درک اس کے برخلاف ہے [(۴)]، ابن نجیم نے کہا: اور یہ نہیں کہا جائے کہ مناسب یہ ہے کہ اس کو اس کی طرف پھیر دیا جائے جس کا ضمان جائز ہے، اور وہ درک ہے تاکہ ضامن کا تصرف صحیح قرار پائے، کیونکہ ہم کہیں گے، ذمہ کا فارغ ہونا اصل ہے، لہذا شک اور احتمال کی بناء پر مشغول کرنا ثابت نہیں ہوگا [(۱)]۔

اسی طرح ضمان خلاص امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باطل ہے، کیونکہ اس کی تفسیر ہر حال میں مبیع کو محفوظ رکھنے سے کی جاتی ہے، حالانکہ اس پر ضامن کو قدرت نہیں ہے، کیونکہ مستحق اس پر اس کو قدرت نہیں دے گا، اور اگر مبیع کے محفوظ رکھنے کا یا ثمن کی واپسی کا ضمان لے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کو پورا کرنا اس کے لئے ممکن ہے، اور یہ اس کی حوالگی ہے، اگر مستحق اجازت دے دے یا ثمن کی واپسی ہے، اگر وہ اجازت نہ دے، پس اختلاف کی بنیاد اس کی تفسیر پر ہے [(۲)]۔

جمہور اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ ضمان خلاص ضمان درک کے درجہ میں ہے، اور ضمان خلاص کی تفسیر ان حضرات نے یہ کی ہے کہ وہ مبیع کو محفوظ رکھنا ہے، اگر اس پر قدرت ہو اور قدرت نہ ہونے کی صورت میں ثمن کی واپسی ہے، اور یہ معنی کے اعتبار سے ضمان درک ہے، لہذا اختلاف صرف لفظی ہے [(۳)]۔

لیکن مبیع کے محفوظ رکھنے کا ضمان اس معنی میں کہ خریدار یہ شرط لگائے کہ اگر مبیع میں اس کے قبضہ میں استحقاق پیدا ہو جائے تو اسے محفوظ رکھے گا، اور اس کے سپرد کرے گا جس طرح سے بھی ہو سکے تو یہ باطل ہے، کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس کے پورا کرنے کی وہ قدرت نہیں رکھتا ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ مستحق اس میں اس کے ساتھ کوئی تعاون نہ کرے [(۴)]۔

---

(۱) البنایہ ۶/ ۷۴۴، فتح القدیر ۵/ ۴۰۳، مجمع الضمانات رص ۲۷۵، الاختیار ۲/ ۱۷۲، المغنی ۴/ ۵۹۶، منح الجلیل ۳/ ۲۴۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۱، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۴۶۔

(۲) المغنی ۴/ ۵۹۷، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۴۷۔

(۳) المغنی ۴/ ۵۹۶۔

(۴) مجمع الانہر ۲/ ۱۳۵، ابن عابدین ۴/ ۲۷۱، البنایہ ۶/ ۷۹۱، البحر الرائق ۶/ ۲۵۴۔

---

(۱) البحر الرائق ۶/ ۲۵۴۔

(۲) مجمع الانہر ۲/ ۱۳۵، البحر الرائق ۶/ ۲۵۴، ابن عابدین ۴/ ۲۷۱، البنایہ ۴/ ۷۹۲۔

(۳) البحر الرائق ۶/ ۲۵۴، مجمع الانہر ۲/ ۱۳۵، البنایہ ۶/ ۷۹۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۴۷۔

(۴) البنایہ ۶/ ۷۹۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۴۷، المغنی ۴/ ۵۹۷۔

ضمان درک کا تعلق کس چیز سے ہوگا:

۵- شافعیہ کہتے ہیں کہ: ضمان درک کا تعلق عین ثمن یا عین مبیع سے ہوگا اگر وہ باقی ہو، اور اس کی واپسی آسان ہو اور اس کا بدل یعنی اس کی قیمت سے ہوگا اگر اس کی واپسی دشوار ہو، اور مثلی چیز کے مثل اور ذوات القیم ہوگا کی قیمت سے اس کا تعلق ہوگا، اگر تلف ہوجائے اور بدل کے ساتھ اس کا تعلق زیادہ ظاہر ہے [۱]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ: ضمان درک (ضمان عہدہ) کا تعلق ثمن یا اس کے جزء سے ہوگا، چاہے ضمان بائع کی طرف سے خریدار کے لئے ہو یا خریدار کی طرف سے بائع کے لئے ہو، جیسا کہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ: اور مبیع کا ضمان عہدہ بائع کی طرف سے خریدار کے لئے اور خریدار کی طرف سے بائع کے لئے صحیح ہوتا ہے، اس کا ضمان خریدار کی طرف سے یہ ہے کہ: وہ بیع کے ذریعہ واجب ثمن کا اس کی حوالگی سے قبل ضمان لے لے، اور اگر اس میں کوئی عیب ظاہر ہوجائے یا استحقاق پیدا ہوجائے تو وہ ضامن سے اسے واپس لینے کا حقدار ہوگا، اور بائع کی طرف سے خریدار کے لئے اس کا ضمان یہ ہے کہ: وہ بائع کی طرف سے ثمن کا ضمان لے، اگر مبیع میں استحقاق پیدا ہوجائے یا عیب کی وجہ سے واپس کرے یا عیب کا تاوان ہو پس ضمان عہدہ دونوں جگہوں میں ثمن یا اس کے جزء کا ضمان ہے [۲]۔

فقہاء حنفیہ اور مالکیہ کی عبارتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ: ضمان درک کا تعلق ان کے نزدیک بھی ثمن ہی سے ہے [۳]، البتہ حنابلہ کا مذہب حنفیہ اور مالکیہ کے مذہب سے اس صورت میں مختلف ہے کہ حنابلہ خریدار کی طرف سے بائع کے لئے اس ثمن کے ضمان کو جس کی سپردگی واجب ہے، ضمان درک (ضمان عہدہ) کہتے ہیں، جبکہ حنفیہ

(۱) حاشیۃ الجمل ۳/ ۷۹ -۳۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۹۶۔
(۳) البنایہ ۶/ ۷۴۴، منح الجلیل ۳/ ۲۴۹۔

اور مالکیہ کے نزدیک ضمان درک یہ ہے کہ یہ ذمہ داری لی جائے کہ اگر مبیع میں استحقاق پیدا ہوجائے اور اس کے قبضہ سے لے لیا جائے تو مشتری کو مبیع کا ثمن دیا جائے گا [۱]، لیکن خریدار کی طرف سے بائع کے لئے اس ثمن کا ضمان جس کی سپردگی واجب ہے، تو یہ کفالت مالی کے ضمن میں اس کی شرائط کے ساتھ پایا جاتا ہے۔

ضمان درک کے صحیح ہونے کی شرطیں:

۶- ضمان درک کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ جس کا ضمان لیا جائے وہ دین صحیح ہو، اور دین صحیح وہ ہے جو ادائیگی یا معاف کئے بغیر ساقط نہیں ہوتا ہے، لہذا اس کے علاوہ کا ضمان صحیح نہیں ہوگا، جیسے بدل کتابت، اس لئے کہ یہ عاجز ہونے کی صورت میں ساقط ہوجاتا ہے [۲]۔

شافعیہ نے ضمان درک کے صحیح ہونے کے لئے ثمن پر قبضہ کو شرط قرار دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک ثمن پر قبضہ سے پہلے ضمان درک صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ ضامن صرف اس چیز کا ضمان لیتا ہے جو بائع کے قبضہ میں داخل ہو اور ثمن اس کے ضمان میں قبضہ کے بغیر داخل نہیں ہوتا ہے [۳]۔

اطلاق اور تقیید کی دونوں حالتوں میں ضمان درک کا حکم:

۷- اگر ضمان درک یا عہدہ کو مطلق رکھا جائے تو وہ اس صورت کے

(۱) درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام ۱/ ۶۲۴، منح الجلیل ۳/ ۲۴۹، المغنی ۴/ ۵۹۶، کشاف القناع ۳/ ۳۶۹۔
(۲) البنایہ ۶/ ۷۴۵، الاشباہ والنظائر مع شرحہ غمز عیون البصائر ۱/ ۳۳۶، ابن عابدین ۴/ ۲۶۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۱-۲۰۲، منح الجلیل ۳/ ۲۴۹۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۱، حاشیۃ الجمل ۳/ ۳۷۹-۳۸۰، المغنی ۴/ ۵۹۶۔

ساتھ خاص ہوگا جبکہ ثمن معین میں استحقاق پیدا ہوجائے، کیونکہ یہی متبادر ہے، نہ کہ جو بغیر استحقاق کے فاسد نکل آئے، لہذا اگر بیع استحقاق کے علاوہ کسی اور چیز کے ذریعہ فسخ ہوجائے مثلاً عیب یا خیار شرط یا خیار رویت کی وجہ سے واپسی ہوتو اس کی بنیاد پر ضامن سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ درک کے قبیل سے نہیں ہے (۱)۔

اور اگر اس میں استحقاق مبیع کے علاوہ کی قید لگادی جائے، جیسے خریدار کو بائع کی طرف سے نابالغ ہونے یا اکراہ کے دعوی کی وجہ سے فساد بیع کا اندیشہ ہو یا ان میں سے کسی کو عوض کے عیب دار ہونے کا اندیشہ ہو یا خریدار کو اس باٹ کے پورا ہونے کے بارے میں شک ہوجس کے ذریعہ مبیع کو حوالہ کیا جاتا ہے یا بائع کو ثمن کی جنس کے عمدہ ہونے کے بارے میں شک ہو، اور ضامن اس کی صراحۃ ضمانت لے لے تو اس کا ضمان، ضمان عہدہ کی طرح صحیح ہوگا (۲)۔

اور اسی طرف اشارہ کردینا مناسب ہے کہ کفیل بالدرک صرف مکفول بہ کا ضامن ہوگا، اور مکفول بہ کے ساتھ دھوکہ دہی کے ضرر کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ کفیل کو اس کی کفالت کا حق نہیں ہے (۳)۔

ضمان درک کے آثار ونتائج:

الف-ثمن کی واپسی میں خریدار کا حق:

۸- ضمان درک کا اثر یہ ہے کہ جس وقت مبیع میں استحقاق پیدا ہوجائے تو خریدار کو ثمن کے واپس لینے کا حق ہوگا اور اس کو حق ہوگا کہ

(۱) حاشیۃ الجمل ۳/ ۳۸۰، بدائع الصنائع ۶/ ۹، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۱/ ۶۶۵۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۶۹، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۲۱۔

(۳) درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام ۱/ ۶۶۵-۶۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ضمانت لینے والے اور اس کے اصیل سے مطالبہ کرے (۱)، البتہ ضمانت لینے والے سے ثمن کا مطالبہ کس وقت کیا جائے گا، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ محض استحقاق کا فیصلہ درک کے ضامن سے مواخذہ اور اس سے ثمن کی واپسی کے لئے کافی ہوگا۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ: استحقاق مبیع کی صورت میں درک کے ضامن سے اس وقت تک مواخذہ نہیں کیا جائے گا جب تک کہ بائع پر ثمن کی واپسی کا فیصلہ نہیں کردیا جائے، کیونکہ محض استحقاق سے بیع ختم نہیں ہوتی ہے، اور اسی بنا پر اگر فسخ سے قبل مستحق بیع کو نافذ کردے تو جائز ہوگا، اگر چہ قبضہ کے بعد ہو، اور یہی صحیح ہے، جب تک بائع پر ثمن کی واپسی کا فیصلہ نہیں کیا جائے، اصیل پر ثمن کی واپسی واجب نہیں ہوگی، لہذا کفیل پر بھی واجب نہیں ہوگی (۲)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ضامن بائع کے غائب ہونے اور اس کی عدم موجودگی میں درک کے وقت ثمن کا تاوان ادا کرے گا (۳)۔

ب- مالک بننے اور شفعہ کے دعوی کی ممانعت:

۹- بیع کے وقت خریدار کے لئے ضمان درک ضامن کی طرف سے اس کو تسلیم کرنا ہے کہ مبیع بائع کی ملکیت ہے، تو وہ اس کے بعد مالک بننے اور شفعہ کے دعوی کے لئے مانع ہوگا، اس لئے کہ اگر یہ ضمان بیع میں مشروط ہو تو وہ ضامن کے قبول کرنے سے مکمل ہوگا، تو گویا کہ یہی

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۶، ابن عابدین ۴/ ۲۶۴، بدائع الصنائع ۶/ ۱۰، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۲۲۔

(۲) مجمع الانہر ۲/ ۱۳۵، درر الحکام ۱/ ۶۶۳-۶۶۴، ابن عابدین ۴/ ۲۸۲۔

(۳) منح الجلیل ۳/ ۲۴۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۶ شائع کردہ دار المعرفہ۔

بیع کو واجب کرنے والا ہے، پھر دعوی کے ذریعہ وہ اس چیز کے توڑنے کی کوشش کررہا ہے، جواس کی طرف سے مکمل ہوچکی ہے، اور اگر وہ مشروط نہ ہوتو اس سے مراد بیع کی مضبوطی اور خریدار کو خریداری کی ترغیب دینا ہے۔ اس لئے کہ بغیر ضمان کے کوئی اس کے بارے میں رغبت نہیں کرے گا، لہذا ترغیب بائع کی ملکیت کے اقرار کے درجہ میں ہوگی، لہذا اس کے بعد ضامن کا اپنی ذات کے لئے ملکیت کا دعوی صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں تناقض ہے [۱]۔

حنابلہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ: اگر شفیع خریدار کے لئے ضمان عہدہ لیا تو اس کا شفعہ ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ایسا سبب ہے جو وجوب شفعہ سے قبل ہے، لہذا اس کی وجہ سے شفعہ ساقط نہیں ہوگا، جیسے بیع کے مکمل ہونے سے قبل بیع کی اجازت دینا اور شفعہ کو معاف کردینا [۲]۔

رہن بالدرک:

۱۰- رہن بالدرک یہ ہے کہ: کوئی چیز فروخت کرے اور اسے خریدار کے حوالہ کردے اور خریدار کو اس کا اندیشہ ہو کہ کوئی شخص اس کا مستحق نکل آئے گا تو اس بنیاد پر وہ بائع سے ثمن کے بدلہ رہن لیتا ہے، کہ کہیں کوئی اس کا مستحق ثابت ہوجائے، اور رہن بالدرک باطل ہے، یہاں تک کہ مرتہن رہن کو روکنے کا مالک نہیں ہوگا، اگر اس پر وجوب سے قبل قبضہ کرلے، مبیع میں استحقاق پیدا ہو یا نہ ہو، کیونکہ رہن حق کو وصول کرنے کی غرض سے مشروع کیا گیا ہے اور وجوب سے قبل حق کو وصول کرنا نہیں ہے [۳]۔

(۱) مجمع الانہر ۲/ ۱۳۳، البحر الرائق ۶/ ۲۵۸-۲۵۹، درر الحکام ۱/ ۲۶۵۔
(۲) المغنی ۵/ ۳۸۱۔
(۳) العنایہ بہامش تکملۃ الفتح ۸/ ۲۰۶، بدائع الصنائع ۶/ ۱۴۳، درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام ۲/ ۸۲، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۴۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۶۱۔

ابن قدامہ نے اس کے عدم جواز پر اجماع نقل کیا ہے، کیونکہ یہ رہن کے ہمیشہ مرہون باقی رہنے کا ذریعہ بنے گا [۱]۔

(۱) المغنی ۴/ ۵۹۶۔

ضمانۃ

دیکھئے: ''کفالۃ''۔

ضیافۃ

تعریف:

۱- ضیافۃ لغت میں ضاف (مہمان بنا) کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے کہ: "ضاف الرجل یضیفه ضیفا وضیافة" وہ اس کی طرف مائل ہوا، اور اس کے پاس مہمان بنا، اور "أضافه إليه أنزله عليه ضيفا وضيافة"[۱] اس نے اسے اپنے پاس مہمان بنایا۔

اور اصطلاح میں: یہ مہمان کے اکرام اور اس پر احسان کرنے کا نام ہے (اور مہمان وہ ہے جو دوسرے کے پاس اکرام کے لئے آئے)[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قراء:

۲- القراء: "قرى الضيف قراء وقرى" سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ہے، اسے اپنے پاس مہمان بنایا اور اسے کھانا کھلایا۔

ب- خفر:

۳- کہا جاتا ہے: "خفر بالعهد يخفر"، جبکہ عہد کو پورا کردے، اور "خفرت الرجل حميته وأجرته من طالبه" کا معنی ہے، تم نے اس کو اس کے طالب سے بچایا اور پناہ دی، اور "خفر بالرجل" اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ آدمی کے ساتھ دھوکہ کیا جائے[۱]۔

ج- اجارۃ:

۴- اجارہ "أجار الرجل إجارة" سے ماخوذ ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ اس کو امن دے اور اس کی نگہداشت کرے۔

شرعی حکم:

۵- ضیافت مکارم اخلاق اور حضرت ابراہیم خلیل اللہ اور آپ کے بعد کے انبیاء کی سنت سمجھی جاتی ہے، اور اسلام نے اس کی ترغیب دی ہے، اور اسے ایمان کی صداقت کی نشانیوں میں سے شمار کیا ہے[۲]۔

چنانچہ نبی ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه"[۳] (جو شخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اس کو چاہئے کہ اپنے مہمان کا اکرام کرے)۔ اور آپ ﷺ سے مروی ہے کہ: "لا خير فيمن لايضيف"[۴] (اس شخص میں کوئی خیر نہیں ہے جو (اپنے مہمان کی) ضیافت نہ کرے)۔ اور نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا:

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، ابن عابدین ۲/ ۱۲۱۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۲۹۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۲۱، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۳۹۲۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) احیاء علوم الدین ۲/ ۱۲، ابن عابدین ۵/ ۱۹۶۔

(۳) حدیث: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه" کی روایت البخاری (۱۰/ ۵۳۲) اور مسلم (۱/ ۶۸) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "لا خير فيمن لا يضيف" کی روایت احمد (۴/ ۱۵۵) نے عقبہ بن عامر سے کی ہے اور عراقی نے احیاء علوم الدین ۲/ ۱۲ کی تخریج میں اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

"الضيافة ثلاثة أيام وجائزته يوم وليلة، ولايحل لمسلم أن يقيم عند أخيه حتى يؤثمه، قالوا: يا رسول الله وكيف يؤثمه؟ قال: يقيم عنده لاشئ له يقريه به" [(١)] (ضیافت تین دنوں تک ہے اور اس کا انعام ایک دن ایک رات ہے، اور کسی مسلمان کے لئے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے بھائی کے پاس اس وقت تک قیام کرے کہ اسے گنہگار بنادے، صحابہ نے عرض کیا کہ: اے اللہ کے رسول! اسے کیسے گنہگار بنائے گا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ: اس کے پاس اس حالت میں قیام کرے کہ اس کے پاس اس کی ضیافت کے لئے کچھ نہ ہو)۔

اور یہ مسلمان پر اس کے مسلم بھائی کے حقوق میں سے ایک حق ہے، اور حنفیہ، مالکیہ، اور شافعیہ کا مذہب یہ کہ: ضیافت سنت ہے، اور اس کی مدت تین دن ہے، اور یہ امام احمد سے ایک روایت ہے۔

امام احمد سے دوسری روایت اور یہی راجح مذہب ہے کہ: یہ واجب ہے، اور اس کی مدت ایک دن رات ہے، اور کمال تین دن ہے، اور لیث بن سعد اسی کے قائل ہیں۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ: مسافر ہونے کی حالت میں ضیافت واجب ہے جس کے پاس منزل تک پہنچنے کا سامان نہ ہو اور ہلاکت کا اندیشہ ہو۔

اور ضیافت دیہات اور شہر والوں پر ہے، البتہ امام مالک اور امام احمد سے ایک روایت یہ منقول ہے کہ: شہر والوں پر ضیافت نہیں ہے، اور سحنون نے کہا ہے کہ: ضیافت دیہات والوں پر ہے جہاں تک اہل شہر کا تعلق ہے تو جب مسافر شہر میں آئے گا تو وہ ٹھکانہ یعنی ہوٹل پائے گا تو ضیافت اہل شہر کے لئے مندوب ہوگی، اور یہ شہر والوں پر

(١) حدیث: "الضيافة ثلاثة أيام" کی روایت مسلم (١٣٥٣/٣) نے حضرت ابوشریح خزاعی سے کی ہے۔

دیہات والوں کی طرح چند معانی کی بنا پر متعین نہیں ہوگی۔

اول: یہ شہر والوں کو بار بار پیش آتا ہے، تو اگر شہر والے ضیافت کا التزام کریں گے تو اس سے چھٹکارا نہیں پائیں گے اور دیہات والوں کو شاذ ونادر یہ پیش آتا ہے تو انہیں کوئی مشقت لاحق نہیں ہوگی۔

دوم: یہ کہ مسافر شہر میں مسکن (رہائش) اور کھانا پاتا ہے، لہذا ضیافت کے نہیں ہونے کی صورت میں اسے مشقت لاحق نہیں ہوگی، اور بڑے دیہاتوں کا حکم جن میں ہوٹل اور خرید کر کھانے کی چیزیں میسر ہوتی ہیں اور ان میں لوگوں کی آمد ورفت زیادہ ہوتی ہے تو ان کا حکم شہر کا حکم ہوگا، اور یہ اس شخص کے بارے میں ہے جسے لوگ نہیں پہچانتے ہیں، لیکن جس کو وہ محبت کے ساتھ پہچانتا ہے یا اس کے اور دوسرے کے درمیان رشتہ داری یا تعلق اور اچھے تعلقات ہوں تو اس کا حکم شہر اور غیر شہر میں برابر ہے [(١)]۔

آداب ضیافت:

میزبان کے آداب:

٦ - میزبان کے لئے مستحب ہے کہ مہمان کو اچھی بات اور مناسب حال قصوں کے ذریعہ مانوس کرے، کیونکہ اکرام کا مکمل درجہ خندہ پیشانی کے ساتھ پیش آنا ہے اور آنے جانے کے وقت اچھی گفتگو کرنا ہے تاکہ اسے انبساط حاصل ہو، اور جو چیز بس میں نہ ہو تو اس کے لئے تکلف نہ کرے، اس کی دلیل نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "أنا وأتقياء

(١) عمدۃ القاری ٢٢/١١١ - ١٧٣، ١٣/٨، فتح الباری ٥/١٠٨، فتاوی قاضی خاں بہامش الہندیہ ٣/٤٠١، المنتقی للباجی ٧/٢٤٢ - ٢٤٣، نہایۃ المحتاج ٦/٧٦٣، الإنافہ فی الصدقہ والضیافۃ لابن حجر الہیثمی ص ٨٧، المغنی ٨/٦٠٣ طبع الریاض، أحکام اہل الذمہ لابن القیم ٢/٧٨٣ اور اس کے بعد کے صفحات۔

أمتي برآء من التكلف"[1] (میں اور میری امت کے متقی حضرات تکلف سے بری ہیں)، اور بسا اوقات مہمان سے بغیر اصرار کئے ہوئے کہے: تناول فرمائیے، اور یہ کہ مہمان کے پاس زیادہ خاموش نہ رہے، اور نہ اس سے غائب رہے، اور نہ اس کی موجودگی میں اپنے خادم کو ڈانٹے، اور خود اس کی خدمت کرے، اور اس کے ساتھ ایسے آدمی کو نہیں بٹھائے جس کے بیٹھنے سے وہ تکلیف محسوس کرے، یا اس کے ساتھ بیٹھنا اس کے لئے مناسب نہ ہو، اور جب وہ رخصت ہونے کی اجازت مانگے تو اسے اجازت دے دے اور اس کے اکرام کی تکمیل کے لئے دروازہ تک اس کے ساتھ جائے، اور جب اس کا مہمان سوار ہونے کا ارادہ کرے تو اس کے رکاب کو تھام لے۔

مہمان کے آداب:

۷-مہمان کے آداب میں سے یہ ہے کہ: جہاں بٹھایا جائے وہاں بیٹھے، اور جو اس کے پاس پیش کیا جائے اس پر راضی رہے، اور میزبان کی اجازت کے بغیر نہیں جائے، اور یہ کہ میزبان کے لئے رسول اللہ ﷺ والی دعاء مانگے، بایں طور کہ کہے: "أفطر عندكم الصائمون، وأكل طعامكم الأبرار، وصلت عليكم الملائكة"[۲] (تمہارے پاس روزہ دار افطار کریں، اور نیک لوگ تمہارا کھانا کھائیں اور تمہارے اوپر ملائکہ دعائے رحمت بھیجیں)۔

(۱) حدیث: "أنا وأتقيا أمتي......" کو شوکانی نے (فوائد المجموعہ رص ۸۶) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ نووی نے کہا ہے کہ: ثابت نہیں ہے، اور مقاصد میں کہا ہے کہ: سند ضعیف کے ساتھ اس کے معنی کی روایت کی گئی ہے۔

(۲) حدیث: "أفطر عندكم الصائمون......" کی روایت ابوداؤد (۱۸۹/۴) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ فتوحات لابن علان ۴/ ۳۴۳ میں ہے۔

میزبان کے پاس مہمان کا قیام:

۸- جو شخص کسی کے پاس مہمان ہو تو وہ میزبان کے پاس تین دنوں سے زیادہ قیام نہ کرے، کیونکہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "الضيافة ثلاثة أيام، فما زاد فصدقة"[۱] (ضیافت (میزبانی) تین دنوں تک ہے، اور اس سے زیادہ صدقہ ہے)، تاکہ وہ اس کے ذریعہ تنگ دل نہ ہو اور اس کے نکالنے پر مجبور نہ ہو، البتہ اگر صاحب مکان خلوص دل سے اسے اپنے پاس قیام کرنے پر اصرار کرے تو اس کے لئے قیام کی اجازت ہوگی۔

ضیافت کا کھانا تناول کرنا:

۹- مہمان کے سامنے جو کھانا پیش کیا جائے اس میں وہ بغیر کہے ہوئے قرینہ پر اکتفاء کر کے کھا سکتا ہے، البتہ اگر میزبان اس کے علاوہ دوسرے مہمانوں کا انتظار کر رہا ہو تو اس وقت میزبان کی اجازت کے بغیر کھانا جائز نہیں ہوگا۔ اور وہ صرف اتنے ہی مقدار میں کھانا کھائے گا جتنا کھانے کا رواج ہو، جب تک کہ میزبان کی رضا کا علم نہ ہو، اور اس میں کھانے کے علاوہ کوئی دوسرا تصرف نہیں کرے گا، کیونکہ اس کے لئے اس میں اسی کی اجازت ہے، لہذا وہ نہ تو کسی مانگنے والے کو کھلائے گا اور نہ کسی بلی کو، اور اس کے لئے اتنا لینے کی اجازت ہے جس کے بارے میں رضا کا علم ہو، کیونکہ مدار مالک کی خوشدلی پر ہے، لہذا جب قرینہ سے معلوم ہوجائے تو اس کے لئے حلال ہوگا۔

اور اس سلسلہ میں اموال اور اس کی مقدار کے اختلاف سے

(۱) حدیث: "الضيافة ثلاثة أيام ......" کی روایت بخاری (۵۳۱/۱۰) اور مسلم (۱۳۵۳/۳) نے حضرت ابوشریح سے کی ہے۔

رضامندی کے قرائن الگ الگ ہوتے ہیں [۱]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ: مہمان اس کھانے کا ضامن نہیں ہوگا جو اس کے پاس پیش کیا جائے اگر وہ کھانا اس کی تعدی کے بغیر ضائع ہوجائے، جیسا کہ وہ اس کے برتن اور چٹائی اور اس جیسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا جس پر وہ بیٹھتا ہے، چاہے کھانے سے قبل ہو یا اس کے بعد ہو، اور اس پر اس کھانے سے بلی کو دور کرنا لازم نہیں ہے اور وہ اس برتن کا ضامن ہوگا جسے اس کی اجازت کے بغیر اٹھائے گا [۲]۔

عقد جزیہ میں ضیافت کی شرط لگانا:

۱۰ - جائز بلکہ شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے کہ امام اہل ذمہ پر اس کی شرط لگادے کہ ان کے پاس جو مسلمان گذریں گے وہ ان کی ضیافت کریں گے جو اقل جزیہ سے زائد ہو، اگر ان کے شہر میں ان سے مصالحت کی جائے، اور ضیافت مالدار اور متوسط انسان پر رکھی جائے گی، فقیر پر نہیں، اور عقد میں وجوبی طور پر مندرجہ ذیل چیزیں تحریر کی جائیں گی، مہمانوں کی تعداد، ایام ضیافت کی تعداد، ان میں قیام کرنے کی مقدار، کھانے اور سالن کی جنس اور ان کی مقدار، اگر وہ گھوڑ سوار ہوں تو جانوروں کا چارہ اور ان کے گرجا گھر میں مہمانوں کی قیامگاہ اور فاضل مسکن اور ان کا قیام تین دنوں سے زیادہ نہیں ہوگا، اور اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ: "**أن النبي ﷺ صالح أهل أيلة على ثلثمائة دينار وعلى ضيافة من يمرّ بهم من المسلمين**" [۳] (نبی ﷺ نے اہل ایلہ سے تین سو دینار اور ان کے پاس سے گذرنے والے مسلمانوں کی ضیافت کے عوض مصالحت فرمائی تھی)۔

اور اگر ان پر اس کی شرط نہ لگائے تو ان پر واجب نہیں ہوگی، کیونکہ یہ مال کی ادائیگی ہے، لہٰذا ان کی رضامندی کے بغیر واجب نہیں ہوگی [۱]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۴، احیاء علوم الدین ۲/ ۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۳۹۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۶، القلیوبی ۳/ ۲۹۸، کشاف القناع ۵/ ۱۸۰، مواہب الجلیل ۴/ ۵۔

(۲) حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۹۳ - ۳۹۴۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ صالح أهل أيلة......" کی روایت بیہقی (۹/ ۱۹۵) نے حضرت ابن الحویرث سے مرسلاً کی ہے۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۷، البجیرمی ۴/ ۲۳۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۹۴ - ۹۵، القلیوبی ۴/ ۲۳۳، المغنی ۸/ ۵۰۵۔

طاعۃ

تعریف:

۱- طاعت لغت میں: فرمانبرداری اور موافقت کرنا ہے، کہا جاتا ہے، "أطاعه إطاعة"، یعنی اس کی فرمانبرداری کی، اور اسم طاعة ہے، اور "انا طوع یدک"، یعنی میں آپ کا فرمانبردار ہوں۔

فیومی نے کہا ہے کہ: (اہل لغت) نے کہا ہے کہ: طاعت حکم کے بغیر نہیں ہوگی، جیسا کہ جواب قول کے بغیر نہیں ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: اس نے اسے حکم دیا تو اس نے اطاعت کی۔

اور "طوعت له نفسه": نفس نے اس کی رخصت اور سہولت دی [۱]۔

اور معنی کے اعتبار سے طاعت کی فقہاء کی تعریفات ایک ہیں، اگرچہ لفظ کے اعتبار سے الگ الگ ہیں۔

چنانچہ جرجانی، کفوی اور صاحب دستور العلماء نے طاعت کی یہ تعریف کی ہے کہ: یہ خوشی کے ساتھ حکم کی موافقت کرنا ہے۔

کفوی نے کہا ہے کہ: یہ مامورات کا کرنا ہے، اگرچہ وہ مندوب ہوں اور منہیات کو چھوڑنا ہے، اگرچہ وہ مکروہ ہوں [۲]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "طوع"۔

(۲) التعریفات للجرجانی رص ۱۸۲، الکلیات ۳ر ۱۵۵، ۱۵۶، دستور العلماء ۲ر۲۷۱۔

شرقاوی شافعی نے کہا ہے کہ: طاعت امر اور نہی کی بجا آوری کرنا ہے [۱]۔

ابن حجر نے کہا ہے کہ: طاعت مامور بہ کو انجام دینا اور منہی عنہ سے رکنا ہے، اور عصیان (نافرمانی) اس کے برعکس ہے [۲]۔

ابن عابدین نے طاعت کے سلسلہ میں شیخ الاسلام زکریا کی تعریف نقل کی ہے، اور یہ ایسا کام کرنا ہے جس پر ثواب ملتا ہے، نیت پر موقوف ہو یا نہیں، جس کے لئے کرتا ہے اس کو جانتا ہو یا نہیں، اور انہوں (ابن عابدین) نے کہا ہے کہ ہمارے مذہب کے قواعد اس کے مخالف نہیں ہیں [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عبادت:

۲- عبادت لغت میں: جھکنا، خضوع اور طاعت ہے، زجاج نے اللہ تعالیٰ کے قول: "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" [۴] (ہم بس تیری ہی عبادت کرتے ہیں)، میں کہا ہے کہ: یعنی ہم طاعت کرتے ہیں جس کے ساتھ خضوع ہوتا ہے، اور عبادت کا معنی لغت میں: خضوع کے ساتھ طاعت ہے، اور اسی سے "طریق معبد" ماخوذ ہے جبکہ وہ روندا ہوا ہو۔

ابن الانباری نے کہا ہے کہ: فلاں عابد ہے، اور وہ اپنے رب کے لئے جھکنے والا، فرمانبردار اور اس کے حکم کا اطاعت گذار ہے، اور اللہ عزوجل کا قول: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ" [۵] (اے انسانو!

(۱) الشرقاوی علی التحریر ۱ر ۱۵۸ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) فتح الباری ۱۳ر ۱۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۷۱۔

(۴) سورۂ فاتحہ ر ۴۔

(۵) سورۂ بقرہ ر ۲۱۔

عبادت (اختیار) کرو اپنے پروردگار کی)، یعنی اپنے پروردگار کی اطاعت کرو۔

اور "تعبد الرجل" کا معنی ہے: اس نے عبادت کی (۱)۔

اور عبادت اصطلاح میں: صاحب "تعریفات" نے کہا ہے کہ: یہ اپنے رب کی تعظیم کے لئے اپنے نفس کی خواہش کے خلاف مکلّف کا عمل ہے (۲)۔

ابن عابدین نے شیخ الاسلام زکریا سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ: عبادت وہ ہے جس کے کرنے پر ثواب ملتا ہے اور نیت پر موقوف ہوتی ہے (۳)۔

پس طاعت عبادت سے عام ہے۔

ب- قربت:

۳- صاحب "الکلیات" نے قربت کی یہ تعریف کی ہے کہ: یہ ایسا عمل ہے جس کے ذریعہ اکثر اللہ کا تقرب حاصل کیا جاتا ہے، اور کبھی یہ لفظ بولا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جس سے بالذات تقرب حاصل کیا جاتا ہے (۴)۔

ابن عابدین نے شیخ الاسلام زکریا سے قربت، عبادت اور طاعت کے مابین فرق نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ: قربت اس کام کا کرنا ہے جس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے، اور اس کے ذریعہ جس کا تقرب حاصل کرتا ہے اس کو جانتا ہوا گرچہ نیت پر موقوف نہ ہو، اور عبادت وہ عمل ہے جس کے کرنے پر ثواب دیا جائے اور نیت پر موقوف ہو، اور

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "عبد"۔
(۲) التعریفات للجرجانی رص ۱۸۹۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۷۲۔
(۴) الکلیات ۴ر ۴۱۔

طاعت اس کام کو کرنا ہے جس کے کرنے پر ثواب ملتا ہے، نیت پر موقوف ہو یا نہیں، جس کے لئے کرتا ہے اس کو جانتا ہو یا نہیں، لہذا مثلاً پنج وقتہ نمازیں، روزہ، زکاۃ اور حج ہر وہ عمل جو نیت پر موقوف ہوتا ہے وہ قربت، طاعت اور عبادت ہے، اور قرآن پڑھنا، وقف کرنا، غلام آزاد کرنا، اور صدقہ کرنا وغیرہ جو نیت پر موقوف نہیں ہوتا ہے، قربت اور طاعت تو ہے عبادت نہیں ہے اور وہ غور وفکر جو معرفت الٰہی تعالیٰ کا سبب ہو وہ طاعت تو ہے، قربت اور عبادت نہیں ہے (۱)۔

پس طاعت قربت اور عبادت سے عام ہے اور قربت عبادت سے عام ہے۔

ج- معصیت:

۴- معصیت لغت میں: طاعت کے خلاف ہے، کہا جاتا ہے: "عصى العبد ربه" بندے نے اپنے رب کی نافرمانی کی، جب وہ اس کے حکم کی مخالفت کرے۔ اور "عصى فلان أميره يعصيه عصياً وعصياناً و معصية" اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ اس کی اطاعت نہ کرے (۲)۔

اور معصیت اصطلاح میں: قصداً حکم کی مخالفت کرنا ہے (۳)، پس معصیت طاعت کی ضد ہے۔

طاعت سے متعلق احکام:

الف- اللہ عزوجل کی اطاعت:

۵- اللہ عزوجل کی اطاعت ہر مکلّف پر فرض ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۷۲۔
(۲) لسان العرب مادہ: "عصا"۔
(۳) التعریفات للجرجانی ر ۲۸۳۔

ہے: "يا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوْا اللّٰهَ وَأَطِيْعُوْا الرَّسُوْلَ وَلَا تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ"[1] (اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)۔

اور باری جل ثناؤہ کا مخلوق پر یہ حق ہے کہ اس کا حکم اس پر نافذ ہو اور اس کی بندگی اس پر لازم ہو۔

طبری نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تاویل میں کہا ہے کہ: "اِتَّخَذُوْا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَ الْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ، وَمَا أُمِرُوْا إِلَّا لِيَعْبُدُوْا إِلٰهًا وَّاحِدًا لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ، سُبْحٰنَهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ"[2] (انہوں نے اللہ کے ہوتے ہوئے اپنے علماء اور اپنے مشائخ کو (بھی) اپنا پروردگار بنا رکھا ہے، اور مسیح ابن مریم کو (بھی) حالانکہ انہیں حکم صرف دیا گیا تھا کہ ایک ہی معبود (برحق) کی عبادت کریں کوئی معبود نہیں، اس کے سوا وہ اس سے پاک ہے جو، (اس کے ساتھ) شریک کرتے رہتے ہیں)، یعنی ان یہود و نصاریٰ کو (جنہوں نے احبار (علماء) اور راہبوں اور مسیح کو رب بنالیا ہے)، صرف یہ حکم دیا گیا کہ ایک ہی معبود کی عبادت کریں، اور صرف ایک ہی رب کی اطاعت کریں نہ کہ مختلف خداؤں کی، اور یہی وہ اللہ ہے جس کے لئے ہر چیز کی عبادت اور ہر مخلوق کی اطاعت ہے، جو تمام عبادت گذار مخلوق پر وحدانیت اور ربوبیت کا مستحق ہے، اس کے سواء کوئی معبود نہیں ہے، اور الوہیت صرف ایک ہی کے لئے مناسب ہے، اور یہ وہی ذات ہے جس نے مخلوق کو اپنی عبادت کا حکم دیا اور تمام بندوں پر اس کی اطاعت لازم ہے، اس کی ذات اس سے پاک ہے جس کو یہ لوگ شریک ٹھہراتے ہیں۔

اور نبی ﷺ نے یہود، نصاریٰ کے اللہ کو چھوڑ کر علماء اور راہبوں

(۱) سورۂ محمد/ ۳۳۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۳۱۔

کو معبود بنانے کی کیفیت بیان فرمائی ہے، اور یہ اس حدیث میں ہے جو عدی بن حاتم سے مروی ہے کہ: "أنه سمع رسول الله ﷺ يقرأ في سورة براءة "اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله" قال: أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكن كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه وإذا حرموا عليهم شيئا حرموه"[1] (کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سورۂ براءۃ کی تلاوت کرتے ہوئے سنا ہے کہ: انہوں نے اللہ کے ہوتے ہوئے اپنے مشائخ کو (بھی) اپنا پروردگار بنا رکھا ہے)، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر چہ یہ لوگ ان کی عبادت نہیں کرتے تھے لیکن جب وہ کسی چیز کو ان کے لئے حلال کرتے تھے تو اسے حلال سمجھتے تھے، اور جب کسی چیز کو حرام کرتے تھے تو اسے حرام سمجھتے تھے)، ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ: انہوں نے ان کو یہ حکم نہیں دیا کہ ان کو سجدہ کریں، لیکن ان کو اللہ کی معصیت کا حکم دیا اور انہوں نے ان کی اطاعت کی تو اللہ نے اس بنا پر ان کا نام "ارباب" رکھا، اور حسن نے کہا ہے کہ: انہوں نے اطاعت میں اپنے علماء اور راہبوں کو معبود بنالیا[2]۔

ب- رسول اللہ ﷺ کی اطاعت:

٦- جب رسول اللہ ﷺ پر ایمان لانا اور آپ ﷺ کے لائے ہوئے پیغام کی تصدیق کرنا واجب ہے تو آپ ﷺ کی اطاعت بھی

(۱) حدیث عدی بن حاتم: "أنه سمع رسول الله ﷺ يقرأ في سورة براءة" کی روایت ترمذی (۵/ ۲۷۸) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے، اور غطیف بن اعین، (یعنی اس کے ایک راوی) حدیث میں معروف نہیں ہیں۔

(۲) تفسیر الطبری ۱۰/ ۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ ۱۳۲۷ھ، تفسیر القرطبی ۵/ ۲۵۹ طبع دار الکتب المصریہ ۱۹۵۸ء، المنہاج فی شعب الایمان ۱/ ۱۹۲ طبع دار الفکر ۱۹۷۹ء۔

واجب ہوگی، اس لئے کہ آپ ﷺ اس کو لے کر مبعوث ہوئے، اور رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کے وجوب پر دلائل بہت زیادہ اور متواتر ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَلَا تَوَلَّوْ عَنْهُ وَ أَنْتُمْ تَسْمَعُوْنَ"[1] (اے ایمان والو! اطاعت کرتے رہو اللہ اور اس کے رسول کی اور اس سے روگردانی نہ کرو درآنحالیکہ تم سن رہے ہو)، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَأَطِيْعُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ"[2] (اور اللہ اور رسول کی اطاعت کرو تا کہ تم پر رحم کیا جائے)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ تُطِيْعُوْهُ تَهْتَدُوْا"[3] (اور اگر تم نے ان کی اطاعت کر لی تو راہ سے جا لگو گے)۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "مَن يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ"[4] (جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ ہی کی اطاعت کی)، پس اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا اور ان کی اطاعت کو اپنی اطاعت کے ساتھ ملا کر ذکر فرمایا۔

قاضی عیاض نے فرمایا ہے کہ: مفسرین اور ائمہ فرماتے ہیں کہ: رسول کی اطاعت سے مراد ان کی سنت کا التزام اور ان کے لائے ہوئے (دین) کو قبول کرنا ہے، اور اللہ نے جس رسول کو بھی بھیجا تو ان کی قوم پر ان کی اطاعت کو فرض قرار دیا، اور اللہ تعالیٰ نے کفار کی طرف سے جہنم کے درجات میں نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے: "يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوْهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُوْلُوْنَ يٰلَيْتَنَا أَطَعْنَا اللّٰهَ وَ أَطَعْنَا

(۱) سورۂ انفال/۲۰۔
(۲) سورۂ آل عمران/۱۳۲۔
(۳) سورۂ نور/۵۴۔
(۴) سورۂ نساء/۸۰۔

الرَّسُوْلَا"[1] (جس روز ان کے چہرے آگ میں الٹ پلٹ کئے جائیں گے وہ یوں کہیں گے کہ کاش ہم نے اللہ کی اطاعت کی ہوتی اور رسول کی اطاعت کی ہوتی)، تو ان کفار نے رسول کی اطاعت کی تمنا کی جہاں تمنا کرنا ان کے لئے نفع بخش نہیں ہے۔

اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے کہ: "**من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله**"[2] (جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی) اور نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "**إذا نهيتكم عن شئ فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم**"[3] (جب میں تمہیں کسی چیز سے منع کروں تو اس سے رک جاؤ، اور جب تمہیں کسی چیز کا حکم دوں، تو اپنی استطاعت کے مطابق اسے انجام دو)، اور نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: "**إنما مثلي ومثل مابعثني الله به، كمثل رجل أتى قوما فقال: يا قوم، إني رأيت الجيش، بعيني، وإني أنا النذير العريان**[4] **فالنجاء، فأطاعه طائفة من قومه فأدلجوا، فانطلقوا على**

(۱) سورۂ احزاب/۶۶۔
(۲) حدیث ابی ہریرہؓ: "من أطاعني فقد أطاع الله......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۱۱۱) اور مسلم (۳/۱۴۶۶) نے کی ہے۔
(۳) حدیث: "إذا نهيتكم عن شئ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۲۵۱) اور مسلم (۴/۱۸۳۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۴) النذیر العریان: خبر کے صحیح ہونے میں ضرب المثل ہے، ابن حجر نے کہا ہے کہ نبی ﷺ نے اپنی ذات اور اپنے لائے ہوئے پیغام کو اس کے ساتھ بطور مثال ذکر فرمایا ہے، اس لئے کہ آپ کی سچائی پر یقینی طور پر دلالت کرنے والے معجزات اور خوارق ظاہر ہوگئے، تا کہ مخاطبین کو اس کے ذریعہ جن سے وہ مانوس اور واقف ہیں سمجھنا آسان ہو (فتح الباری ۱۱/۳۱۶، ۳۱۷)۔

مهلهم فنجوا، وكذبت طائفة منهم فأصبحوا مكانهم، فصبحهم الجيش فأهلكهم واجتاحهم، فذلك مثل من أطاعني فاتبع ماجئت به ومثل من عصاني وكذب بما جئت به من الحق"[1] (اور نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: میری مثال اور اللہ تعالیٰ نے جس دین کے ساتھ مجھے مبعوث فرمایا ہے، اس کی مثال، اس شخص کی طرح ہے جو قوم کے پاس آئے، اور کہے: اے میری قوم: میں نے لشکر کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے، اور میں نذیر عریاں ہوں، پس نجات حاصل کرو، تو اس کی قوم میں سے ایک جماعت نے اس کی اطاعت کرلی، اور وہ رات کے آخری حصہ میں نکلے اور اسی وقت چل پڑے اور نجات پاگئے، اور ان میں سے ایک جماعت نے تکذیب کی، اور اپنی جگہ قائم رہے، چنانچہ صبح کو فوج نے ان پر حملہ کیا اور ان کو ہلاک کردیا اور تباہ وبرباد کردیا، تو یہ اس شخص کی مثال ہے جس نے میری اطاعت کی اور اس نے میرے لائے ہوئے دین کی اتباع کی، اور اس شخص کی مثال ہے جس نے میری نافرمانی کی اور جس حق کے ساتھ میری بعثت ہوئی اس کی تکذیب کی)۔

امام جصاص نے اللہ تعالیٰ کے اس قول: "فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا"[2] (سو آپ کے پروردگار کی قسم ہے کہ یہ لوگ ایماندار نہ ہوں گے، جب تک یہ لوگ اس جھگڑے میں جو ان کے آپس میں ہو آپ کو حکم نہ بنالیں اور پھر جو فیصلہ آپ کردیں اس سے اپنے دلوں میں تنگی نہ پائیں اور اس کو پورا پورا تسلیم کرلیں) کے بارے میں کہا ہے کہ: یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے اوامر یا رسول اللہ ﷺ کے اوامر میں سے کسی کی تردید کردے گا تو وہ اسلام سے خارج ہوجائے گا، چاہے وہ اسے اس میں شک کی بنا پر رد کرے یا اسے قبول نہ کرکے اور اسے تسلیم نہ کرکے رد کرے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہ نے مانعین زکاۃ کے مرتد ہونے اور ان کے قتل اور ان کے بچوں کے قید کا جو حکم دیا وہ برحق اور صحیح ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فیصلہ فرمادیا ہے کہ جو شخص نبی ﷺ کے فیصلہ اور ان کے حکم کو تسلیم نہیں کرے گا وہ اہل ایمان میں سے نہیں ہوگا[1]۔

(۱) حدیث: "إنما مثل ما بعثني الله به......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۲۵۰) نے حضرت ابوموسیٰ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۶۵۔

ج- حکام کی اطاعت:

۷- علماء کا اجماع ہے کہ اولوالامر امراء اور حکام کی اطاعت واجب ہے، اور نووی نے قاضی عیاض وغیرہ سے اس اجماع کو نقل کیا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ"[2] (اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو)، اور جمہور فقہاء اور مفسرین کا مذہب یہ ہے کہ: آیت میں اولوالامر سے مراد امراء اور اہل سلطنت اور حاکم ہیں، اور اس جگہ ایک قول یہ ہے کہ آیت میں اولوالامر سے مقصود علماء ہیں، طبری نے کہا ہے کہ اس بارے میں سب سے درست قول اس شخص کا قول ہے، جس نے کہا ہے کہ یہ امراء اور والیان ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے ائمہ اور والیان کی اطاعت کے حکم کے بارے میں صحیح

(۱) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۶۰ طبع المطبعۃ البہیہ ۱۳۴۷ھ، تفسیر الرازی ۲۰/۸ طبع المطبعۃ البہیہ ۱۹۳۸ء، تفسیر القرطبی ۵/ ۲۵۹ طبع دارالکتب المصریہ، الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ ۲/ ۵۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دارالکتاب العربی ۱۹۸۴ء۔

(۲) سورۂ نساء/ ۵۹۔

احادیث منقول ہیں ان چیزوں میں جن میں اللہ کی اطاعت ہو، اور مسلمانوں کے لئے مصلحت ہو، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "سيليكم بعدی ولاة، فيليكم البر ببره والفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا فی كل ما وافق الحق، وصلوا وراء هم، فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإن أساءوا فلكم وعليهم" [1] (میرے بعد تم پر والیان مقرر ہوں گے، تو نیک والی اپنی نیکی اور فاجر والی اپنے فجور کی وجہ سے والی ہوگا، تو ان کی بات سنو اور ہر اس بات میں ان کی اطاعت کرو جو حق کے موافق ہو، اور ان کے پیچھے نماز پڑھو، پھر اگر وہ نیکی کریں گے تو تمہارے اور ان کے لئے بہتر ہے، اور اگر برائی کریں تو وہ تمہارے لئے ہے اور اس کا وبال ان پر ہے)، اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، مالم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" [2] (مسلمان آدمی پر سمع وطاعت واجب ہے، اس چیز میں جسے وہ پسند کرے اور جسے وہ ناپسند کرے، جب تک کہ معصیت کا حکم نہیں دیا جائے، اگر معصیت کا حکم دیا جائے تو سمع وطاعت نہیں ہے)۔

اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا فيموت إلا مات ميتة جاهلية" [1] (جو شخص اپنے امیر کی طرف سے ایسی بات دیکھے جسے وہ ناپسند کرتا ہے تو اسے صبر کرنا چاہئے کیونکہ جو شخص بھی ایک بالشت کے بقدر بھی جماعت سے علاحدگی اختیار کرلے گا اور مرجائے گا تو وہ جاہلیت کی موت مرے گا)، اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك، وأثرة عليك" [2] (تم پر تنگی اور خوشحالی اور اپنی پسند اور ناپسند میں اور دوسرے کو تم پر ترجیح دینے میں سمع وطاعت لازم ہے)، نووی نے کہا ہے کہ علماء نے فرمایا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ والیان مملکت کی اطاعت ان امور میں واجب ہے جو دشوار ہوں اور نفس انہیں ناپسند کرتا ہو جب تک کہ وہ معصیت نہ ہو، اور یہ احادیث تمام حالات میں سمع وطاعت پر آمادہ کرتی ہیں، اور اس کا سبب مسلمانوں کے کلمہ کو متحد کرنا ہے، کیونکہ اختلاف ان کے دینی اور دنیاوی معاملات میں ان کے احوال کے فاسد ہونے کا سبب ہے، ماوردی نے کہا ہے کہ: جب امام امت کے حقوق کو ادا کرے گا تو وہ اللہ کا حق ادا کرے گا، ان امور میں جو ان کے لئے ہیں اور جو ان کے ذمہ ہیں، اور افراد امت پر دو حق واجب ہیں، اطاعت اور نصرت، جب تک کہ اس کی حالت نہ بدلے [3]۔

---

(۱) حدیث ابی ہریرہؓ: "سيليكم بعدي ولاة ......" کی روایت ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۵/ ۲۱۸) میں کی ہے، اور کہا ہے کہ: اسے طبرانی نے اوسط میں روایت کیا ہے، اور اس میں عبداللہ بن محمد بن یحییٰ بن عروہ ہیں، اور یہ بہت زیادہ ضعیف ہیں۔

(۲) حدیث: "السمع والطاعة على المرء المسلم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۲۱، ۱۲۲) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث ابن عباسؓ: "من رأى من أميره شيئا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۲۱) اور مسلم (۳/ ۱۴۷۷) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابی ہریرہؓ: "عليك السمع والطاعة......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۶۷) نے کی ہے۔

(۳) تفسیر الطبری ۵/ ۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ ۱۳۲۵ھ، تفسیر القرطبی ۵/ ۲۵۹ طبع دارالکتب المصریہ ۱۹۵۸ء، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۲/ ۲۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعۃ المصریہ، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۷ طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۹۶۰، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۲۸ طبع دارالکتب العلمیہ ۱۹۸۳ء۔

د-علماء کی اطاعت:

۸- علماء کی اطاعت واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ"[1] (اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو)، چنانچہ حضرت جابر بن عبداللہ، حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت، مجاہد، عطا، حسن بصری اور ابویعلیٰ کا مذہب یہ ہے کہ آیت میں اولوالامر سے مقصود علماء اور فقہاء ہیں، اور یہی امام احمد کا ایک قول ہے، اور امام مالک نے اسے اختیار کیا ہے، اور ابن القیم اسی کے قائل ہیں، مطرف اور ابن مسلمہ کہتے ہیں کہ ہم نے امام مالک کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ یہ علماء ہیں۔

اور ابن القیم نے کہا ہے کہ لوگوں پر نص قرآنی سے فقہاء کی اطاعت ماں باپ کی اطاعت سے زیادہ فرض ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْیَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَیْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِیْلًا"[2] (اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو پھر اگر تم میں باہم اختلاف ہو جائے کسی چیز میں تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا لیا کرو، اگر تم اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو)، قرطبی نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے متنازع فیہ معاملہ کو اللہ کی کتاب اور اس کے نبی کی سنت کی طرف لوٹانے کا حکم دیا ہے، اور علماء کے علاوہ لوگوں کو

(۱) سورۂ نساء/ ۵۹۔

(۲) سورۂ نساء/ ۵۹۔

کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی طرف معاملات کو لوٹانے کی کیفیت کا علم نہیں ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحیح یہ بھی ہے کہ علماء سے سوال کرنا واجب ہے اور ان کے فتوی پر عمل کرنا لازم ہے[1]۔

اہل علم کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ اولو الامر سے مقصود امراء اور علماء دونوں ہیں، اور اسی کو امام جصاص، ابن العربی، ابن کثیر اور ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے، امام جصاص نے کہا ہے کہ: اور یہ بات محال نہیں ہے کہ اولوالامر میں سے دونوں فریق کی اطاعت کا حکم ہو، اور یہ غزوات کے امیر اور علماء ہیں، اور ابن العربی نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ امراء اور علماء دونوں ہیں، امراء تو اس لئے کہ اصل حکم ان کی طرف سے ہوتا ہے، اور فیصلہ کا حق ان ہی کو ہے، اور علماء اس لئے کہ ان سے سوال کرنا مخلوق پر متعین اور واجب ہے اور ان کا جواب دینا لازم ہے، اور ان کے فتوی پر عمل کرنا واجب ہے، ابن کثیر نے کہا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ (واللہ اعلم) یہ امراء اور علماء میں سے ہر اولوالامر کے لئے عام ہے[2]، اور نووی نے کہا ہے کہ علماء نے کہا ہے کہ اولوالامر سے مراد وہ والیان اور امراء ہیں جن کی اطاعت کو اللہ نے واجب کیا ہے، یہ سلف وخلف میں سے جمہور، مفسرین، فقہاء وغیرہم کا قول ہے، اور ایک قول ہے کہ یہ علماء ہیں، اور ایک قول ہے کہ علماء اور امراء ہیں[3]۔

(۱) تفسیر القرطبی ۵/ ۲۶۰۔

(۲) تفسیر الطبری ۵/ ۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ ۱۳۲۵ھ، تفسیر القرطبی ۵/ ۲۵۹ طبع دار الکتب المصریہ ۱۹۵۸، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۵۶ طبع المطبعۃ البہیہ ۱۳۴۷ھ، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۴۵۲ طبع عیسی الحلبی ۱۹۵۷ء، تفسیر ابن کثیر ۱/ ۵۱۸ طبع عیسی الحلبی، اعلام الموقعین ۱/ ۹ طبع مطبعۃ السعادہ ۱۹۵۵ء، الحسبہ فی الإسلام لابن تیمیہ ۱۰۳، ۱۰۴ طبع المکتبۃ العلمیہ۔

(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۲/ ۲۲۳ طبع المطبعۃ المصریہ۔

ھ۔والدین کی اطاعت:

۹- والدین کی اطاعت اور ان کے ساتھ حسن سلوک اولاد پر فرض ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَقَضٰی رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً، إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً" [1] (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اسی (ایک رب) کے اور کسی کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا اگر وہ تیرے سامنے بڑھاپے کو پہنچ جائیں ان دونوں میں سے ایک یا وہ دونوں تو توان سے ہوں بھی نہ کہنا اور نہ جھڑکنا اور ان سے ادب کے ساتھ بات چیت کرنا اور ان کے سامنے محبت سے انکسار کے ساتھ جھکے رہنا اور کہتے رہنا کہ اے میرے پروردگار ان پر رحمت فرما جیسا کہ انہوں نے مجھے بچپن میں پالا، پرورش کیا)۔

اور قرطبی نے کہا ہے کہ اللہ سبحانہ نے اپنی عبادت اور توحید کا حکم دیا اور والدین کی اطاعت کو اس کے ساتھ متصل قرار دیا، اسی طرح ان کے شکر کو اپنے شکر کے ساتھ ملایا، چنانچہ فرمایا: "وَقَضٰی رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً" اور فرمایا: "أَنْ أَشْكُرْلِيْ وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيْرُ" [2] (تو میری اور اپنے ماں باپ کی شکر گذاری کیا کرو میری ہی طرف واپسی ہے)۔

اور جصاص نے کہا ہے: [3] اور قضی ربک کا معنی یہ ہے کہ تمہارے رب نے حکم دیا ہے، اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم

(۱) سورۂ اسراء / ۲۳، ۲۴۔

(۲) القرطبی ۱۰ / ۲۳۸، الآیہ / ۱۴، سورۂ لقمان۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۳ / ۲۴۲۔

دیا ہے، اور ایک قول ہے کہ اس کا معنی یہ ہے: والدین کے ساتھ حسن سلوک کی وصیت کی، اور معنی ایک ہے، کیونکہ وصیت بھی حکم ہے، اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ نیک اور حسن سلوک کا حکم اپنی کتاب کے مختلف مقامات میں کیا ہے، اور کہا ہے کہ: "وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانا" [1] (اور ہم نے انسان کو حکم دیا ہے کہ اپنے والدین کے ساتھ نیک سلوک کرتا رہے)۔

ابن العربی نے کہا ہے کہ: اس جگہ "قضی" کا معنی امر (حکم) کے علاوہ ہونا جائز نہیں ہے [2]۔

اور ابو بکرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله، قال: الإشراك بالله وعقوق الوالدين" [3] (کیا میں تمہیں سب سے بڑے کبیرہ گناہ کے بارے میں نہ بتاؤں؟ ہم نے عرض کیا: ہاں! اے اللہ کے رسول، تو آپ نے فرمایا: اللہ کے ساتھ شریک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا ہے)۔

اور ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے نقل کر کے اللہ تعالیٰ کے قول: "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ" (اور ان کے سامنے محبت سے انکسار کے ساتھ جھکے رہنا) کے بارے میں کہا ہے کہ: ان دونوں کو اس چیز سے نہیں روکو جس کو وہ تم سے چاہیں [4]۔

اور والدین کی اطاعت کا حق مسلمان والدین پر منحصر نہیں ہے، بلکہ یہ مشرک والدین کے لئے بھی ہے، اور جصاص نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بارے میں کہا ہے کہ: "أَنِ اشْكُرْلِيْ وَلِوَالِدَيْكَ،

(۱) سورۂ احقاف / ۱۵۔

(۲) احکام القرآن لابن العربی ۳ / ۱۱۸۵۔

(۳) حدیث ابوبکرہ: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰ / ۴۰۵) نے کی ہے۔

(۴) تفسیر الطبری ۱۵ / ۴۶۔

إِلَيَّ الْمَصِيْرُ، وَإِنْ جَاهَدٰکَ عَلٰی أَنْ تُشْرِکَ بِیْ مَا لَیْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِی الدُّنْیَا مَعْرُوْفًا"[۱] (تو میری اور اپنے ماں باپ کی شکر گذاری کیا کر میری ہی طرف واپسی ہے، اور اگر وہ دونوں تجھ پر اس کا زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے جس کی تیری پاس کوئی دلیل نہیں تو تو ان کا کہنا نہ ماننا اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)، اللہ تعالیٰ نے مشرک والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیا اور شرک میں ان کی اطاعت سے منع فرمایا ہے، کیونکہ خالق کی نافرمانی کی صورت میں مخلوق کی اطاعت نہیں ہے[۲]، اور ابن حجر نے اللہ تعالیٰ کے قول: "وَوَصَّیْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَیْهِ حُسْنًا، وَ إِنْ جَاهَدٰکَ لِتُشْرِکَ بِیْ مَا لَیْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا"[۳] (اور ہم نے حکم دیا ہے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ سلوک نیک کا لیکن اگر وہ تجھ پر زور ڈالیں کہ تو کسی چیز کو میرا شریک بنا جس کی کوئی دلیل تیرے پاس نہیں تو تو ان کا کہنا نہ ماننا) کے سلسلہ میں کہا کہ یہ آیت والدین کے ساتھ حسن سلوک اور ان کی اطاعت کے امر کا تقاضا کرتی ہے، اگر چہ وہ دونوں کافر ہوں البتہ اگر وہ دونوں شرک کا حکم کریں تو اس بارے میں ان کی نافرمانی واجب ہوگی[۴]۔

و۔ شوہر کی اطاعت:

۱۰- بیوی پر شوہر کی اطاعت واجب ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "الرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰی

(۱) سورۂ لقمان/ ۱۴، ۱۵۔
(۲) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۲۴۲۔
(۳) سورۂ عنکبوت/ ۸۔
(۴) فتح الباری ۱۰/ ۴۰۱۔

بَعْضٍ وَّ بِمَا أَنْفَقُوْا مِنْ أَمْوَالِهِمْ"[۱] (مرد عورتوں کے سردھرے رہیں، اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے)۔

قرطبی نے کہا ہے: عورتوں پر مردوں کے قوام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کے انتظام اور اس کی تادیب کا ذمہ دار ہو، اور اسے گھر میں روکے اور باہر نکلنے سے منع کرے، اور عورت پر اس کی اطاعت اور اس کے حکم کو قبول کرنا واجب ہے، جب تک کہ وہ معصیت نہ ہو[۲]۔

اور حضرت انسؓ سے روایت ہے: "أن رجلاً انطلق غازیا وأوصی امرأته، أن لا تنزل من فوق البیت وکان والدها في أسفل البیت، فاشتکی أبوها فأرسلت إلی رسول الله ﷺ تخبره وتستأمره فأرسل إلیها: اتقی الله وأطیعی زوجک ثم إن والدها توفی فأرسلت إلیه ﷺ تستأمره فأرسل إلیها مثل ذلک، وخرج رسول الله ﷺ وأرسل إلیها: إن الله قد غفر لک بطواعیتک لزوجک"[۳] (ایک شخص جہاد کے ارادہ سے نکلا اور اپنی بیوی کو وصیت کی کہ وہ گھر کے اوپری حصہ سے نیچے نہ اترے، حالانکہ اس عورت کے والد گھر کے نچلے حصہ میں رہتے تھے، ان کے والد بیمار ہوگئے تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے پاس اس کی خبر معلوم کرنے کے لئے بھیجا، اور آپ ﷺ سے مشورہ طلب کیا تو آپ ﷺ نے ان کو اطلاع کرائی کہ: اللہ سے ڈرو، اور اپنے شوہر کی اطاعت کرو، پھر ان کے والد کا انتقال ہوگیا تو اس خاتون نے آپ ﷺ کے پاس اطلاع

(۱) سورۂ نساء/ ۳۴۔
(۲) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۶۹ طبع دار الکتب المصریہ ۱۹۳۷ء۔
(۳) حدیث انس: "أن رجلا انطلق غازیا......" کی روایت حکیم ترمذی نے نوادر الاصول/ ص ۱۷۶ میں کی ہے۔

کرائی اور آپ ﷺ سے مشورہ طلب کیا تو آپ ﷺ نے ان کے پاس اسی طرح خبر بھیجا، پھر اللہ کے رسول ﷺ نکلے اور ان کے پاس پیغام بھیجا کہ اللہ نے تمہیں اپنے شوہر کی اطاعت کرنے کی وجہ سے بخش دیا ہے)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ: شوہر کی اطاعت واجب ہے، امام احمد نے اس عورت کے بارے میں فرمایا ہے: جس کا شوہر اور بیمار ماں ہو اس پر اپنے شوہر کی اطاعت ماں کی اطاعت سے زیادہ واجب ہے، مگر یہ کہ شوہر اسے اجازت دے[۱]۔

اطاعت کے حدود:

۱۱- اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کے لئے کوئی حد نہیں ہے، بلکہ مسلمان پر مطلقاً ان دونوں کی اطاعت ہر اس معاملہ میں جس کا وہ دونوں حکم دیں اور جس معاملہ سے وہ روکیں واجب ہے[۲]، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی اطاعت اور اپنے رسول کی اطاعت کا بغیر کسی قید کے حکم دیا ہے، چنانچہ ارشاد فرمایا: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوا اللّٰهَ وأَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ"[۳] (اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی)، اور نبی ﷺ نے اپنے اصحاب سے اس پر بیعت لی، چنانچہ حضرت عبادہ بن صامتؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره"[۴] (ہم نے رسول اللہ ﷺ سے تنگی، خوشحالی، پسند اور ناپسند میں سمع وطاعت پر بیعت کی)،

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/۲۰۔
(۲) تفسیر الطبری ۵/۱۴۷ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۵۴، فتح الباری ۱۳/۱۱۱۔
(۳) سورۂ محمد/۳۳۔
(۴) حدیث عبادہ بن صامت: "بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة......" کی روایت مسلم (۳/۱۴۷۰) نے کی ہے۔

اور ابو ہریرہؓ سے نبی ﷺ کا ارشاد منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطتم"[۱] (جب میں تمہیں کسی چیز سے منع کروں تو اس سے بچو اور جب تمہیں کسی بات کا حکم کروں تو اپنی استطاعت کے مطابق اسے انجام دو)۔

لیکن مخلوق میں سے ان لوگوں کی اطاعت جن کی اطاعت واجب ہوتی ہے، جیسے والدین، شوہر اور حکام تو ان کی اطاعت کے واجب ہونے میں یہ قید ہے کہ وہ معصیت سے متعلق نہ ہو، کیونکہ خالق کی معصیت کی صورت میں کسی مخلوق کی اطاعت نہیں ہے[۲]۔

اللہ تعالیٰ نے والدین کے بارے میں ارشاد فرمایا: وَ إِنْ جَاهَدٰكَ عَلٰى أَنْ تُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا"[۳] (اور اگر وہ دونوں تجھ پر اس کا زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے جس کی تیرے پاس کوئی دلیل نہیں تو تو ان کا کہا نہ ماننا)۔

اور شوہر کی اطاعت کے بارے میں حضرت صفیہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "إن امرأة من الأنصار زوجت ابنتها، فتمعط شعر رأسها، فجاء ت إلى النبي ﷺ فذكرت ذلك له، فقالت: إن زوجها أمرني أن أصل في شعرها فقال: لا، إنه قد لعن الموصّلات"[۴] (انصار کی ایک خاتون نے اپنی لڑکی کی شادی کی، بیماری کی وجہ سے اس کے سر کا بال گر گیا، وہ نبی ﷺ کی خدمت میں آئی اور آپ

(۱) حدیث: "إذا نهيتكم عن شئ......" کی تخریج فقرہ/۶ میں گذر چکی ہے۔
(۲) احکام القرآن للجصاص ۳/۲۴۲۔
(۳) سورۂ لقمان/۱۵، فتح الباری ۱۰/۴۰۱۔
(۴) حدیث عائشہؓ: "إن امرأة من الأنصار زوجت ابنتها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۳۰۴) نے کی ہے۔

ﷺ سے اس کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا کہ اس کے شوہر نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں اس کے بال کے ساتھ دوسرے بال کو جوڑوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں، اس لئے کہ بال جوڑنے والی عورتوں پر لعنت کی گئی ہے)۔

اور ابن حجر نے کہا ہے کہ: اگر شوہر اسے نافرمانی کی طرف بلائے تو اس پر اس سے رکنا لازم ہوگا، پھر اگر وہ اس پر اسے سزا دے تو اس کا گناہ اس پر ہوگا[1]۔

اور حکام کی اطاعت کے بارے میں عبداللہ بن عمرؓ نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**"[2] (مسلمان آدمی پر سمع وطاعت واجب ہے، اس معاملہ میں جسے وہ پسند کرے اور جسے وہ ناپسند کرے جب تک کہ معصیت کا حکم نہیں دیا جائے، پس جب معصیت کا حکم دیا جائے تو سمع وطاعت نہیں ہے)۔

اطاعت سے نکلنا:

۱۲ - یہ بات گذر چکی ہے کہ مختلف حالات میں اطاعت واجب ہے، اسی لئے اطاعت سے نکلنے کا نتیجہ گناہ، معصیت اور سزا ہے، اللہ تعالیٰ نے اپنے حکم کی مخالفت سے ڈراتے ہوئے ارشاد فرمایا: "**فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ أَمْرِهٖ أَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ**"[3] (ان لوگوں کو جو اللہ کے حکم کی مخالفت کر رہے ہیں

(۱) فتح الباری ۹/ ۳۰۴۔

(۲) حدیث ابن عمر: "السمع والطاعة......" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے، فتح الباری ۱۳/ ۱۲۱۔

(۳) سورۂ نور/ ۶۳۔

ڈرنا چاہئے کہ کہیں ان پر (دنیا میں ہی) کوئی آفت نازل ہو جائے، یا انہیں کوئی دردناک عذاب آ پکڑے)۔

قرطبی نے کہا ہے کہ: فقہاء نے اس آیت سے اس پر استدلال کیا ہے کہ امر وجوب کے لئے ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ: اللہ تعالیٰ نے اپنے امر کی مخالفت سے ڈرایا ہے، اور اس پر اپنے اس قول سے سزا کی وعید بیان کی ہے: "**أَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ**"، لہٰذا اس کی مخالفت حرام ہوگی، اور اس کے حکم کی بجا آوری واجب ہوگی[1]۔

اور رسول اللہ ﷺ کے امر کی مخالفت میں گناہ اور سزا ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى، قالوا: يا رسول الله ﷺ ومن يأبى؟ قال: من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أبى**"[2] (میری ساری امت جنت میں داخل ہوگی، سوائے اس شخص کے جو انکار کرے صحابہ نے عرض کیا، اے اللہ کے رسول! کون انکار کرے گا، آپ ﷺ نے فرمایا: جو شخص میری اطاعت کرے گا وہ جنت میں داخل ہوگا، اور جو نافرمانی کرے گا وہ انکار کرے گا)۔

اور والدین کی نافرمانی کبیرہ گناہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکرہؓ کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله قال: ثلاث: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وكان متكئا فجلس فقال: ألا وقول الزور وشهادة الزور، ألا وقول الزور**

(۱) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۳۲۲ طبع دار الکتب المصر یہ ۱۹۶۴ء۔

(۲) حدیث ابو ہریرہؓ: "كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۲۴۹) نے کی ہے۔

وشهادة الزور فما زال يقولها حتى قلت: لايسكت[1]

وقال ﷺ: ثلاثة لايدخلون الجنة: العاق لوالديه، والمدمن على الخمر، والمنان بما أعطى"[2] (کیا میں تجھے بڑے کبیرہ گناہوں کے بارے میں نہیں بتادوں؟ ہم نے عرض کیا: کیوں نہیں اے اللہ کے رسول، تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ تین چیزیں ہیں اللہ کے ساتھ شریک کرنا، والدین کی نافرمانی کرنا، آپ ﷺ ٹیک لگا کر تشریف فرما تھے، پھر آپ ﷺ بیٹھ گئے، اور فرمایا: خبردار، جھوٹی بات، جھوٹی گواہی، خبردار، جھوٹی بات اور جھوٹی گواہی، آپ ﷺ اسے مسلسل ارشاد فرماتے رہے، یہاں تک کہ میں نے کہا کہ (شاید) آپ ﷺ سکوت نہیں فرمائیں گے، اور آپ ﷺ نے فرمایا: تین اشخاص جنت میں داخل نہیں ہوں گے، اپنے والدین کی نافرمانی کرنے والا، شراب کا عادی اور اپنے دیئے ہوئے پر احسان جتانے والا)۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح: "برالوالدین"، فقرہ/۱۵ میں ہے۔

اور شوہر کے حکم کی مخالفت کرنے اور اس کی طاعت سے نکلنے میں بڑا گناہ ہے، کیونکہ حضرت جابرؓ نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ثلاثة لايقبل الله لهم صلاة، ولاترفع لهم إلى السماء حسنة: العبد الأبق حتى يرجع إلى مواليه فيضع يده في أيديهم، والمرأة الساخط عليها زوجها حتى يرضى، والسكران حتى يصحو"[3] (تین اشخاص کی نہ تو کوئی نماز اللہ قبول فرماتے ہیں، اور نہ ان کی کوئی نیکی آسمان پر جاتی ہے، بھگوڑا غلام یہاں تک کہ اپنے آقا کے پاس واپس آجائے اور اپنا ہاتھ ان کے ہاتھ میں رکھدے، اور وہ عورت جس سے اس کا شوہر ناراض ہو یہاں تک کہ وہ راضی ہوجائے، اور نشہ میں مبتلا شخص، یہاں تک کہ وہ ہوش میں آجائے)۔

اور امیر کی مخالفت اور اس کی اطاعت سے نکلنے میں اولوالامر کی اطاعت کے بارے میں حضرت عباسؓ کی گذشتہ حدیث ہے اور اس کی تفصیل اصطلاح: "بغاۃ"، فقرہ/۴ میں ہے۔

---

(۱) حدیث ابوبکرہ: "ألا أنبئكم......" کی تخریج فقرہ/۹ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "ثلاثة لا يدخلون الجنة: العاق لوالديه......" کی روایت نسائی (۵/۸۰، ۸۱) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) حدیث جابر: "ثلاثة لايقبل الله لهم صلاة......" کی روایت ابن عدی نے الکامل (۳/۴۷ ۱۰) میں کی ہے، اور ذہبی نے اس حدیث کو منکر قرار دیا ہے، جیسا کہ فیض القدیر للمناوی ۳/۲۹ ۳ میں ہے۔

طاعون

تعریف:

ا – ابن منظور نے کہا ہے کہ: طاعون لغت میں عام بیماری اور وباء کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے فضا خراب ہوجاتی ہے، اور اس کی وجہ سے انسانوں کے مزاج اور جسم فاسد ہوجاتے ہیں [(۱)]۔

اور ''المعجم الوسیط'' میں ہے کہ طاعون ایک بیماری اور وبائی مرض کا نام ہے، اس کا سبب ایک بیماری ہے جو چوہوں کو لگتی ہے اور اسے مچھر دوسرے چوہوں اور انسانوں تک منتقل کرتے ہیں [(۲)]۔

اور اصطلاحی تعریف کے بارے میں نووی نے کہا ہے کہ: طاعون زخم ہیں، جو جسم میں نکلتے ہیں، اور بغل، کہنیوں یا ہاتھوں یا انگلیوں یا سارے بدن میں نکلتے ہیں، اور اس کے ساتھ ورم اور شدید درد ہوتا ہے، اور یہ زخم شدید جلن کے ساتھ نکلتے ہیں، اور اس کے ارد گرد کی جگہیں سیاہ یا ہرا یا بنفشہ کی طرح مٹیالا سرخ ہوجاتی ہیں، اور اس کی وجہ سے دل کی دھڑکن اور قے ہوتی ہے [(۳)]، اور ایک حدیث میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ: "أنها قالت للنبي ﷺ: **الطعن قد عرفناه فما الطاعون؟ قال: غدة كغدة البعير يخرج في المراق والإبط**" [(۱)] (انہوں نے نبی ﷺ سے عرض کیا کہ طعن (تہمت لگانا) کو ہم جان چکے ہیں، یہ طاعون کیا چیز ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: غدہ (یہ گوشت کی گرہ کا نام ہے جو کسی بیماری کی وجہ سے جسم میں پڑ جائے) اونٹ کے غدہ کی طرح ہے، جو چمڑے اور بغل میں نکلتا ہے)۔

ابن قیم الجوزیہ نے (وبا اور طاعون کے مابین ربط ذکر کرنے کے بعد) کہا ہے کہ [(۲)] یہ پھوڑے، ورم اور زخم طاعون کے آثار ہیں، بذات خود طاعون نہیں ہیں، لیکن اطباء اس کے ظاہری اثر ہی کو محسوس کرتے ہیں، اس لئے اسی کو نفس طاعون قرار دیدیا ہے، اور اس طرح طاعون تین امور کا مجموعہ ہے۔

اول: یہ ظاہری اثر ہے، اور یہی وہ ہے جسے اطباء نے ذکر کیا ہے۔

دوم: اس سے پیدا ہونے والی موت، اور یہ حدیث صحیح سے رسول اللہ ﷺ کے اس قول میں مراد ہے: "**الطاعون شهادة لكل مسلم**" [(۳)] (طاعون ہر مسلمان کے لئے شہادت ہے)۔

سوم: اس مرض کا سبب فاعل۔ اور حدیث صحیح میں آیا ہے کہ: "**أنه بقية رجز أرسل على بني إسرائيل**" [(۴)] (یہ اس عذاب کا بقیہ

---

(۱) لسان العرب مادہ: ''طعن''۔

(۲) المعجم الوسیط۔

(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۲۰۴، عمدۃ القاری ۲۱/ ۲۵۶، المنتقی ۷/ ۱۹۸، فتح الباری ۱۰/ ۱۸۰۔

(۱) زاد المعاد فی ہدی خیر العباد (۴/ ۳۸) الارناؤوط، اور حدیث عائشہ "أنها قالت للنبي ﷺ الطعن قد عرفناه فما الطاعون" کی روایت احمد (۶/ ۱۴۵) نے کی ہے اور ہیثمی نے اسے مجمع الزوائد (۲/ ۳۱۴) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ احمد کے رواۃ ثقہ ہیں۔

(۲) ابن القیم کی رائے یہ ہے کہ وباء اور طاعون کے مابین عموم وخصوص کی نسبت ہے، لہذا ہر طاعون وباء ہے، اور ہر وبا طاعون نہیں ہے اور اسی طرح عام بیماریاں طاعون سے عام ہے، کیونکہ یہ ان میں سے ایک ہے، زاد المعاد ۴/ ۳۸۔

(۳) حدیث: "الطاعون شهادة لكل مسلم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۸۰) اور مسلم (۳/ ۱۵۲۲) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "أنه رجز أرسل على بني اسرائيل" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۱۳) اور مسلم (۴/ ۱۷۳۷) نے حضرت اسامہ بن زید سے کی ہے۔

حصہ ہے جسے نبی اسرائیل پر بھیجا گیا) اور حدیث میں آیا ہے: "أنه وخز أعدائكم من الجن"[۱] (یہ تمہارے دشمن جنوں کا چبھونا ہے) اور حدیث میں آیا ہے: "أنه دعوة نبي"[۲] (یہ ایک نبی کی بدعا ہے)۔

طاعون کو دور کرنے کے لئے قنوت پڑھنا:

۲- حنفیہ اور معتمد قول کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ طاعون کو دور کرنے کے لئے نماز میں قنوت پڑھنا مستحب ہے، کیونکہ یہ بہت بڑی مصیبت ہے[۳]۔

حنابلہ کا اور بعض شافعیہ کا مذہب ہے کہ طاعون کو دور کرنے کے لئے قنوت پڑھنا مشروع نہیں ہے، کیونکہ یہ حضرت عمرؓ کے دور میں واقع ہوا تھا، اور ان حضرات نے اس کے لئے قنوت نہیں پڑھی تھی[۴]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ طاعون کو دور کرنے کے لئے نماز پڑھنا مستحب ہے، کیونکہ یہ زنا کی وجہ سے سزا ہے، اگرچہ دوسروں کے لئے شہادت ہے[۵]۔

(۱) حدیث: "أنه وخز أعدائكم من الجن" کی روایت احمد (۴/ ۳۹۵) اور الحاکم (۱/ ۵۰) نے حضرت ابوموسی اشعری سے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) خبر "أن الطاعون دعوة نبي" ابومنیب کی حدیث میں آیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت معاذ نے شام میں خطبہ دیا اور طاعون کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ: إنها رحمة ربكم ودعوة نبيكم" کی روایت احمد (۵/ ۲۴۰) نے کی ہے، اور ہیثمی نے اسے مجمع الزوائد ۲/ ۳۱۱ میں ذکر کیا ہے، اور اسے امام احمد وغیرہ کی طرف منسوب کیا ہے، پھر کہا ہے کہ احمد کے رواۃ ثقہ ہیں، اور اس کی سند متصل ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۵۱، تحفۃ المحتاج ۲/ ۶۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۸۷ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۴۲۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۸۷۔

(۵) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۰۸ شائع کردہ دار الفکر۔

اور ان نمازوں کے بارے میں جن میں مصائب کی وجہ سے قنوت پڑھا جاتا ہے، اور اس کو آہستہ یا اسے جہر کے ساتھ پڑھنے کے بارے میں تفصیل ہے، جسے "قنوت" میں ملاحظہ کیا جائے۔

طاعون زدہ شہر میں داخل ہونا اور اس سے نکلنا:

۳- جمہور علماء کی رائے ہے کہ طاعون زدہ شہر میں داخل ہونا اور اس سے بچنے کے لئے وہاں سے نکلنا منع ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "الطاعون آية الرجز ابتلى الله عزوجل به أناسا من عباده، فإذا سمعتم به فلا تدخلوا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تفروا منه"[۱] (طاعون عذاب کی نشانی ہے، اللہ تعالیٰ عزوجل اس کے ذریعہ اپنے کچھ بندوں کو آزماتے ہیں، تو جب اس کے بارے میں سنو تو اس جگہ مت جاؤ اور جب کسی جگہ طاعون پھیلے اور تم وہاں موجود رہو تو اس سے راہ فرار مت اختیار کرو)۔

اور امام مسلم نے عامر بن سعد کی حدیث ذکر کی ہے کہ ایک شخص نے حضرت سعد بن وقاص سے طاعون کے بارے میں دریافت کیا تو حضرت اسامہ بن زید نے فرمایا کہ میں تمہیں اس کے بارے میں بتاتا ہوں رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "هو عذاب أو رجز أرسله الله على طائفة من بني إسرائيل أو ناس كانوا قبلكم، فإذا سمعتم به بأرض فلا تدخلوها عليه، وإذا دخلها عليكم فلا تخرجوا منها فراراً"[۲] (یہ عذاب یا بلاء

(۱) حدیث: "الطاعون آية الرجز......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۷۹) اور مسلم (۴/ ۱۷۳۸) نے حضرت اسامہ بن زید سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث اسامہ بن زید: "هو عذاب أو رجز......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۱۳) اور مسلم (۴/ ۱۷۳۸) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

ہے، جسے اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کی ایک جماعت پر نازل کیا یا تم سے پہلے کچھ لوگوں پر نازل کیا، پس جب تم اس کے بارے میں سنو کہ فلاں جگہ پھیل گیا ہے تو اس میں داخل مت ہونا، اور جب وہ تمہاری موجودگی میں داخل ہوجائے تو اس سے فرار اختیار کر کے مت نکلو)۔

اور امام احمد نے حضرت عائشہؓ سے حدیث مرفوع نقل کی ہے کہ: **"قلت: یا رسول اللہ ﷺ فما الطاعون؟ قال: غدة کغدة الإبل، المقیم فیها کالشهید، والفار منها کالفار من الزحف"**[1] (میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول: طاعون کیا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ: یہ اونٹ کے غدہ کی طرح ایک غدہ ہے، اس میں قیام کرنے والا شہید کی طرح ہے، اور اس سے فرار اختیار کرنے والا میدان جہاد سے بھاگنے والے کی طرح ہے)۔

۴- ابن القیم نے کہا ہے کہ: جس سرزمین میں طاعون پھیلا ہوا ہو، اس میں داخل ہونے سے ممانعت میں چند حکمتیں ہیں:

اول: تکلیف دینے والے اسباب سے بچنا اور اس سے دور رہنا۔

دوم: عافیت کو اختیار کرنا دنیا اور آخرت کی بنیاد ہے۔

سوم: اس ہوا کو نہ سونگھیں جو بدبودار ہوچکی ہے اور خراب ہوچکی ہے، کہ انہیں بیماری لاحق ہوجائے۔

چہارم: ان بیماروں سے میل جول نہ رکھیں جو اس مرض کے شکار ہوچکے ہیں، کہ ان سے میل جول کی وجہ سے ان کو ان ہی جیسا مرض پیدا ہوجائے۔

پنجم: انسانوں کو بدشگونی اور مرض کے متعدی ہونے سے بچانا ہے، کیونکہ وہ ان دونوں کے ذریعہ متاثر ہوتے ہیں، کیونکہ بدشگونی اس شخص کے لئے ہے جو اس کے ذریعہ بدشگونی کرتا ہے، اور فی الجملہ طاعون زدہ زمین میں داخل ہونے کی ممانعت میں اجتناب واحتراز کا حکم ہے، اور ضائع کرنے کے اسباب کے سامنے اپنے کو پیش کرنے سے ممانعت ہے، اور اس سے فرار کی ممانعت میں توکل، اور تسلیم وخود سپردگی کا حکم ہے، لہذا پہلا تادیب وتعلیم ہے، اور دوسرا تفویض وخودسپردگی ہے۔

اور "الصحیح" میں ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ شام جانے کے لئے نکلے، یہاں تک کہ جب وہ مقام سرغ پر پہنچے تو حضرت ابوعبیدہ بن الجراحؓ اور ان کے اصحاب ان سے ملے اور ان کو اطلاع دی کہ شام میں وبا پھیلی ہوئی ہے تو انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے فرمایا کہ میرے پاس مہاجرین اولین کو بلاؤ، ابن عباس کہتے ہیں کہ میں نے انہیں مدعو کیا تو انہوں نے ان سے مشورہ کیا اور ان کو مطلع کیا کہ وباء شام میں پھیل چکی ہے تو ان حضرات میں اختلاف ہوا، کچھ لوگوں نے ان سے کہا کہ: آپ ایک کام کے لئے تشریف لائے ہیں تو ہماری رائے نہیں ہے کہ اس کو چھوڑ کر آپ لوٹ جائیں، اور دوسرے حضرات نے کہا کہ آپ کے ساتھ چنیدہ اشخاص اور رسول اللہ ﷺ کے اصحاب ہیں، تو ہماری رائے یہ نہیں ہے کہ اس وباء میں آپ ان کو جھونکیں، تو حضرت عمر نے فرمایا کہ آپ حضرات چلے جائیں، پھر فرمایا کہ میرے پاس انصار کو بلاؤ تو میں نے انہیں آپ کے پاس بلایا، اور آپؓ نے ان سے مشورہ طلب کیا تو انہوں نے بھی مہاجرین کا طریقہ اختیار کیا، اور ان ہی کی طرح اختلاف کیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: آپ حضرات چلے جائیں، پھر فرمایا کہ: اس جگہ فتح مکہ کے مہاجر مشائخ قریش میں سے جو لوگ موجود ہیں ان کو میرے پاس بلاؤ تو میں نے ان کو مدعو کیا، تو اس کے بارے میں ان میں سے دو شخص نے بھی اختلاف نہیں کیا، ان حضرات نے فرمایا کہ: ہماری رائے یہ ہے

(۱) حدیث عائشہ: "قلت یا رسول اللہ فما الطاعون......" کی روایت احمد (۶/ ۱۴۵) نے کی اور ہیثمی نے اسے مجمع الزوائد ۲/ ۳۱۴ میں نقل کیا ہے، اور کہا ہے کہ: احمد کے رواۃ ثقہ ہیں۔

کہ آپ لوگوں کے ساتھ واپس چلے جائیں اور اس وباء میں ان کو نہ داخل کریں، تو حضرت عمرؓ نے لوگوں میں اعلان کرا دیا کہ میں صبح کو واپس ہوں گا تو اس حالت میں لوگوں نے صبح کی، حضرت ابوعبیدہ بن الجراحؓ نے عرض کیا کہ: اے امیر المؤمنین آپ اللہ کی تقدیر سے بھاگ رہے ہیں، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: ابوعبیدہ کاش یہ بات تمہارے علاوہ کوئی اور کہتا، ہاں! ہم اللہ کی تقدیر سے اللہ کی تقدیر کی طرف بھاگ رہے ہیں، تمہارا کیا خیال ہے کہ اگر تمہارے پاس اونٹ ہوں پھر وہ کسی ایسی وادی میں اتر جائے جس کے دو حصے ہوں، ان میں سے ایک سرسبز وشاداب ہو اور دوسرا بنجر، تو کیا ایسا نہیں ہے کہ اگر تم نے اسے سرسبز وشاداب والے حصہ میں چرایا تو اسے اللہ کے قدر سے چرایا اور اگر اسے بنجر والے حصہ میں چرایا تو بھی اللہ کے قدر سے چرایا؟ راوی کہتے ہیں کہ: پھر عبدالرحمٰن بن عوف آ گئے، اور وہ اپنی بعض ضرورتوں کی وجہ سے غائب تھے، تو انہوں نے عرض کیا کہ: میرے پاس اس سلسلہ میں علم ہے، میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ: "إذا كان بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه، وإذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه"[1] (جب کسی سرزمین میں طاعون پھیل جائے اور تم وہاں موجود ہو تو اس سے فرار اختیار کر کے مت بھاگو، اور جب تم کسی جگہ میں اس کے بارے میں سنو تو وہاں مت جاؤ)۔

۵- اور علماء نے طاعون زدہ جگہ سے نکلنے کی ممانعت کے بارے میں کئی حکمتیں ذکر کی ہیں:

ایک یہ کہ: طاعون عام طور پر جس شہر میں ہوتا ہے عام ہوتا ہے، پس جب وہ آ جائے گا تو ظاہر یہ ہے کہ جو اس شہر میں ہوگا اس میں اس

(۱) زاد المعاد ۴/۴۴-۴۵، اور حدیث "أن عمر بن الخطاب خرج إلى الشام" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۱۷۹) اور مسلم (۴/۱۷۴۰) نے کی ہے۔

کا سبب داخل ہوگا تو اس سے بھاگنا بے فائدہ ہوگا، کیونکہ بیماری جب سرایت کر جائے کہ اس سے علاحدگی ممکن نہ ہو تو بھاگنا عبث ہوگا، جو عقل مند کے لئے مناسب نہیں ہے۔

اور ایک یہ ہے کہ: اگر لوگ اس آبادی سے نکلنے پر متفق ہو جائیں تو جو شخص مذکورہ بیماری یا کسی اور وجہ سے نکلنے سے عاجز ہو جائے تو اس کی مصلحت ضائع ہو جائے گی، اس لئے کہ زندگی اور موت کی حالت میں اس کی دیکھ بھال کرنے کے لئے کوئی نہ رہے گا۔

نیز اگر نکلنا مشروع قرار دیا جائے تو طاقتور اشخاص نکل جائیں گے تو اس میں کمزور افراد کی دل شکنی ہوگی۔ اور فقہاء نے کہا ہے کہ: میدان جہاد سے بھاگنے کی وعید کی حکمت یہ ہے کہ اس میں جو شخص فرار نہ ہو، اس کی دل شکنی ہے، اور اسے ذلیل کر کے مرعوب کرنا ہے[1]۔

اور ایک یہ ہے کہ: انسانوں کو اللہ کے اوپر بھروسہ کرنے اور اس پر توکل کرنے اور اس کے فیصلوں پر صبر کرنے اور اس پر راضی رہنے پر ابھارنا ہے[2]۔

اور امام نووی نے قاضی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: ان میں سے بعض نے اس میں (یعنی طاعون زدہ شہر میں) داخل ہونے اور اس سے فرار اختیار کر کے نکلنے کو جائز قرار دیا ہے، قاضی نے کہا ہے کہ: یہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے، اور یہ کہ انہوں نے "سرغ" سے اپنی واپسی پر اظہار ندامت کیا تھا، اور ابوموسی اشعری، مسروق، اسود بن ہلال سے منقول ہے کہ: ان حضرات نے طاعون سے فرار اختیار کیا تھا، اور عمرو بن العاص نے فرمایا کہ: اس عذاب سے گھاٹیوں، وادیوں اور پہاڑوں کے اوپر بھاگ جاؤ تو حضرت

(۱) فتح الباری (۱۰/۱۸۹)۔

(۲) زاد المعاد (۴/۴۳)۔

معاذؓ نے فرمایا کہ بلکہ یہ شہادت اور رحمت ہے، اور یہ حضرات ممانعت کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اس شہر میں داخل ہونے اور اس سے نکلنے کی ممانعت اس لئے نہیں فرمائی کہ جو چیز تقدیر میں نہیں ہے اس کے پہنچنے کا اندیشہ ہے، لیکن لوگوں کے فتنہ کے خوف سے ممانعت فرمائی، تا کہ لوگ یہ گمان نہیں کرے کہ آنے والے کی ہلاکت اس کے آنے کے سبب سے ہوئی ہے، اور بھاگنے والے کی سلامتی اس کے بھاگنے کی وجہ سے ہے، اور فقہاء نے کہا کہ: یہ بدشگونی اور مجذوم سے قریب ہونے کی ممانعت کی طرح ہے، اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ طاعون مقیم اور بھاگنے والے دونوں کے حق میں آزمائش ہے، بھاگنے والا تو کہے گا کہ میں بھاگ گیا تو نجات پالی، اور ٹھہرنے والا کہے گا کہ میں ٹھہر گیا تھا اس لئے مرگیا حالانکہ وہ شخص بھاگ گیا جس کی موت نہیں آئی تھی، اور وہ شخص مقیم رہا جس کی موت تھی۔

نووی کہتے ہیں کہ: صحیح وہ ہے جو ہم نے پہلے ذکر کیا ہے یعنی اس میں داخل ہونا اور اس سے بھاگنا ممنوع ہے، اس لئے کہ احادیث صحیحہ کا ظاہر یہی ہے [1]، علماء نے کہا ہے: اور یہ رسول اللہ ﷺ کے اس قول کے معنی کے قریب ہے: **"لا تتمنوا لقاء العدو، واسألوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا"** [2] (دشمنوں سے مڈبھیڑ کی تمنا مت کرو، اور اللہ سے عافیت طلب کرو، پھر جب ان سے مڈبھیڑ ہوجائے تو ثابت قدم رہو)۔

اور اس کے باوجود علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ فرار کے علاوہ کسی

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی (۱۴/ ۲۰۵، ۲۰۷)۔

(۲) حدیث: "لا تتمنوا لقاء العدو......" کی روایت بخاری (۶/ ۱۵۶) اور مسلم (۳/ ۱۳۶۲) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

کام یا کسی غرض سے نکلنا جائز ہے، اور اس کی دلیل صریح احادیث ہیں [1]۔

طاعون پر صبر کرنے کا اجر:

۶- بعض احادیث میں آیا ہے کہ طاعون کا شہید اور میدان جہاد کا شہید برابر ہیں، چنانچہ امام احمد نے سند حسن کے ساتھ عتبہ بن عبدالسلمی سے روایت کی ہے، اور اسے مرفوع قرار دیا ہے: **"يأتي الشهداء والمتوفون بالطاعون، فيقول أصحاب الطاعون: نحن الشهداء، فقال: انظروا فإن كانت جراحهم كجراح الشهداء تسيل دما وريحها كريح المسک فهم شهداء، فيجدونهم کذلک"** [2] ((قیامت کے دن) شہداء اور طاعون میں وفات پائے ہوئے اشخاص آئیں گے، پس اصحاب طاعون کہیں گے: ہم شہداء ہیں، تو کہا جائے گا: دیکھو اگر ان کا زخم شہداء کے زخم کی طرح ہے، خون بہہ رہا ہے اور اس کی خوشبو مشک کی خوشبو کی طرح ہے تو وہ شہداء ہیں، تو وہ لوگ انہیں ایسا ہی پائیں گے)۔

اور امام بخاری نے حضرت عائشہؓ سے حدیث نقل کی ہے کہ: فرمایا: **"أنها سألت رسول الله ﷺ عن الطاعون فأخبرها نبي الله أنه كان عذاباً يبعثه الله على من يشاء فجعله الله رحمة للمؤمنين فليس من عبد يقع الطاعون فيمكث في بلده صابراً يعلم أنه لن يصيبه إلا ما كتبه الله له إلا كان له**

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی (۱۴/ ۲۰۷)، عمدۃ القاری (۲۱/ ۲۵۹)۔

(۲) حدیث عتبہ بن عبدالسلمی: "يأتي الشهداء والمتوفون بالطاعون......" کی روایت احمد (۴/ ۱۸۵) نے کی ہے، اور ابن حجر نے اسے فتح الباری (۱۰/ ۱۹۴) میں حسن قرار دیا ہے۔

مثل أجر الشهيد"[1] (انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے طاعون کے بارے میں دریافت فرمایا تو اللہ کے نبی ﷺ نے انہیں بتایا کہ یہ اللہ کا عذاب تھا، وہ جس پر چاہتا اسے بھیجتا پھر اللہ نے اسے ایمان والوں کے لئے رحمت بنایا ہے، پس جو بھی بندہ طاعون واقع ہونے کی صورت میں اپنے شہر میں صبر کرتا ہوا ٹھہر جائے اور اسے یقین ہو کہ اسے وہی چیز پہنچے گی جو اللہ نے اس کے لئے لکھ دی ہے تو اس کے لئے شہید کے اجر کے مثل ہوگا)، اور اس حدیث کے سیاق سے مفہوم ہوتا ہے کہ طاعون کے ذریعہ مرنے والے کے لئے شہادت کے اجر کا حاصل ہونا حسب ذیل شرائط کے ساتھ ہے:

الف- وہ صبر کر کے ٹھہرا رہے، کہ اس جگہ سے گھبرائے نہیں جہاں طاعون پھیلا ہے، لہذا اس سے فرار اختیار کر کے نہ بھاگے۔

ب- اسے یقین ہو کہ اسے وہی تکلیف پہنچے گی جو اللہ نے اس کے لئے لکھ دی ہے۔

لہذا اگر وہ اس حال میں ٹھہرا رہے کہ وہ رنجیدہ ہو، یا نہ نکلنے پر شرمندہ ہو، اور یہ سمجھتا ہو کہ اگر وہ نکل جائے گا تو وہ سرے سے اس میں مبتلا نہیں ہوگا، اور اگر مقیم رہے گا تو وہ اس میں مبتلا ہو جائے گا تو اسے شہید کا اجر حاصل نہیں ہوگا، اگر چہ وہ طاعون کی وجہ سے مر جائے، یہی حدیث کے مفہوم کا تقاضا ہے، اسی طرح حدیث کی عبارت کا تقاضا ہے کہ: جو شخص مذکورہ صفات سے متصف ہوا اسے شہید کا اجر حاصل ہوگا، اگر چہ طاعون کے ذریعہ اس کی موت نہ ہو[2]۔

اور طاعون سے مرنے والے کی شہادت سے مراد یہ ہے کہ: اسے

(۱) حدیث عائشۃ: "أنها سألت رسول الله ﷺ عن الطاعون......" کی روایت بخاری (۱۰/ ۱۹۲) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری (۱۰/ ۱۹۳-۱۹۴)۔

آخرت میں شہید کا ثواب ہوگا، لیکن دنیا میں اسے غسل دیا جائے گا اور اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی[1]۔

قاضی بیضاوی نے کہا ہے کہ: جو شخص طاعون یا پیٹ کے درد کی وجہ سے وفات پا جائے تو وہ اس شخص کے ساتھ ملحق ہے جو اللہ کے راستہ میں قتل کر دیا جائے، اس لئے کہ جو مصائب اس نے برداشت کئے ہیں اس کی وجہ سے وہ بعض حاصل شدہ عزت افزائی میں شہید کے ساتھ شریک ہوگا، تمام احکام اور فضائل میں وہ شہید کی طرح نہیں ہوگا[2]۔

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی (۱۳/ ۶۳)۔

(۲) عمدۃ القاری (۲۱/ ۲۶۱)۔

طالب العلم

تعریف:

۱- طالب: طلب کا اسم فاعل ہے، اور طلب لغت میں چیز کے پانے اور اسے لینے کی کوشش کرنا ہے[1]۔

اور علم لغت میں: جہل کی نقیض ہے، معرفت اور یقین کے معنی میں ہے۔

اور اصطلاح میں: یہ کسی چیز کو اس کی حقیقت کے ساتھ جاننا ہے۔

اور صاحب ''التعریفات'' نے کہا ہے: یہ اس پختہ اعتقاد کا نام ہے جو واقعہ کے مطابق ہو۔

اور حکماء نے کہا ہے کہ یہ عقل میں شئ کی صورت کا حاصل ہونا ہے[2]۔

طالب علم کی فضیلت:

۲- طالب علم کے لئے بڑی فضیلت اور اللہ تعالیٰ، فرشتوں اور مخلوقات کے نزدیک امتیازی شان ہے، اور اس پر بہت سے دلائل موجود ہیں:

چنانچہ حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا: ''من سلک **طريقاً يبتغي فيه علماً سلک الله له طريقاً إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم، وإن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض حتى الحيتان في الماء، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وإنما ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر**''[1] (جو شخص علم کی تلاش میں کسی راستہ پر چلے تو اللہ تعالیٰ اسے جنت کے راستہ پر چلا دیں گے، اور فرشتے اپنے پَر طالب علم کے لئے بچھاتے ہیں، اور عالم کے لئے آسمان وزمین کی ساری چیزیں استغفار کرتی ہیں، یہاں تک کہ مچھلیاں پانی میں، اور عالم کی فضیلت عابد پر اسی طرح ہے جس طرح چاند کی فضیلت تمام ستاروں پر ہے، اور بیشک علماء انبیاء کے وارث ہیں، اور انبیاء وارثت میں دینار و درہم نہیں چھوڑتے بلکہ وہ وراثت میں صرف علم چھوڑتے ہیں، پس جو اسے حاصل کرے گا تو وہ بڑی مقدار حاصل کرے گا)۔

اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: ''**الدنيا ملعونة ملعون مافيها إلا ذكر الله وما والاه أو عالما ومتعلما**''[2] (دنیا ملعون ہے اور جو کچھ اس میں ہے وہ بھی ملعون ہے، سوائے اللہ کے ذکر کے اور جس سے وہ محبت کرے یا عالم اور متعلم کے)۔

---

(۱) لسان العرب مادہ: ''طلب''، الکلیات ۳/ ۱۵۳۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''علم''، التعریفات / ۱۹۹، الکلیات ۳/ ۲۰۷۔

---

(۱) حدیث ابی درداء: ''من سلک طريقا يبتغي فيه علما......'' کی روایت ترمذی (۵/ ۴۸، ۴۹) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ میرے نزدیک متصل نہیں ہے، اور اس کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۷۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: ''من سلک طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا إلى الجنة''۔

(۲) حدیث ابی ہریرہؓ: ''الدنيا ملعونة'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۳۷۷) اور ترمذی (۴/ ۵۶۱) نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے

اور حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من خرج فی طلب العلم فھو فی سبیل اللہ حتی یرجع**"(۱) (جو شخص طلب علم کے لئے نکلے وہ اللہ کے راستے میں ہوگا یہاں تک کہ واپس آجائے)۔

طالب علم کے آداب:

۳- طالب علم کے بہت سے آداب ہیں جن میں سے کچھ کا ذکر ہم ذیل میں کرتے ہیں:

الف- طالب علم کے لئے مناسب ہے کہ اپنے قلب کو گندگیوں سے پاک کرے تاکہ وہ علم کو قبول کرنے اور اس کو محفوظ رکھنے اور اس سے فائدہ اٹھانے کے لائق ہو سکے، اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ألا وإن فی الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد کله، وإذا فسدت فسد الجسد کله ألا وھی القلب**"(۲) (دیکھو! جسم کے اندر گوشت کا ایک لوتھرا ہے اگر وہ درست رہے گا تو سارا جسم درست رہے گا، اور اگر وہ خراب ہوگا تو سارا جسم خراب ہوگا اور یہ دل ہے)۔

ب- طالب علم کے لئے مناسب ہے کہ تمام تعلقات کو ختم کردے جو اسے تحصیل علم میں پوری محنت کرنے سے روک دیتے ہوں، اور معمولی خوراک پر راضی رہے اور معاشی تنگی پر صبر کرے، اور علم اور استاذ کے لئے انکساری کرے، پس وہ اپنے تواضع سے علم کو پائے گا، امام شافعیؒ نے فرمایا ایسا نہیں ہے کہ کوئی شخص اس علم کو بادشاہت اور عزت نفس کے ساتھ حاصل کرے اور وہ کامیاب ہوجائے، لیکن جو اسے کسر نفسی، معاشی تنگی اور علماء کی خدمت کے ذریعہ حاصل کرے گا وہ کامیاب ہوگا۔

ج- اپنے استاذ کی فرمانبرداری کرے اور اپنے معاملات میں ان سے مشورہ کرے، اور ان کے حکم کو بجالاوے، اور مناسب ہے کہ اپنے استاذ کو احترام کی نگاہ سے دیکھے، اور ان کے کمال اہمیت اور اپنے طبقہ کے اکثر لوگوں پر ان کے فائق ہونے کا اعتقاد رکھے تو یہ ان سے فائدہ اٹھانے اور ان سے سنی ہوئی بات کو اپنے ذہن میں بٹھانے کے لئے زیادہ قریب ہوگا۔

د- استاذ کی رضامندی کی فکر کرے اگرچہ اپنی ذاتی رائے کے خلاف ہو، اور ان کے پاس غیبت نہ کرے اور نہ ان کے راز کو افشا کرے، اور اگر ان کی غیبت سنے تو اس کی تردید کرے، اور اگر عاجز ہو تو اس مجلس سے الگ ہوجائے، اور ان کے پاس اجازت کے بغیر نہ جائے، اور کمال اہلیت اور اپنے دل کو مشاغل سے فارغ کرکے اور پاک وصاف ہوکر جائے، اور تمام حاضرین کو سلام کرے اور اپنے استاذ کا خاص طور پر زیادہ اکرام کرے۔

ھ- اور جب درس میں جائے وہاں پر بیٹھے جہاں پر مجلس ختم ہو، اور لوگوں کی گردنوں کو نہ پھلانگے مگر یہ کہ شیخ یا حاضرین اس کے لئے آگے بڑھنے کی صراحت کردیں، اور حلقے کے درمیان میں بلا ضرورت نہ بیٹھے اور دو ساتھیوں کے درمیان ان کی رضامندی کے بغیر نہ بیٹھے، اور شیخ کے قریب ہونے کا حریص ہوتا کہ وہ ان کے کلام کو پوری طرح بغیر مشقت کے سمجھے۔

---

(۱) المجموع ۱/۱۸ طبع المکتبۃ السّلفیہ المدینہ المنورہ، احیاء علوم الدین ۱/۱۱-۱۵ طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۹۳۹، جامع بیان العلم وفضلہ ۱/۵۵ طبع المنیریہ، الآداب الشرعیہ ۲/۳۹ طبع مکتبۃ الریاض۔
حدیث انس بن مالک: "من خرج فی طلب العلم" کی روایت ترمذی (۵/۲۹) نے کی ہے، اور مناوی نے اسے ایک متکلم فیہ راوی کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۶/۱۲۴) میں ہے۔

(۲) حدیث: "ألا وإن فی الجسد مضغة إذا صلحت....." کی روایت بخاری (۱/۱۲۶) اور مسلم (۳/۱۲۲۰) نے حضرت نعمان بن بشیر سے کی ہے۔

و- اپنے رفقاء اور حاضرین درس کے ساتھ ادب کا برتاؤ کرے اور اپنی آواز کو بےضرورت بہت زیادہ بلند نہ کرے، اور نہ ہنسے اور نہ بغیر ضرورت زیادہ بات کرے اور نہ اپنے ہاتھ وغیرہ سے کھیلے اور نہ بلا ضرورت ادھر ادھر متوجہ ہو اور نہ استاذ سے کسی مسئلے کی تشریح یا کسی سوال کے جواب کے لئے پیش قدمی کرے، مگر یہ کہ شیخ کی حالت سے ان کے ایثار کا علم ہو۔

ز- مناسب یہ ہے کہ علم سیکھنے کے لئے حریص ہو، اور اپنے تمام اوقات میں اس کی پابندی کرنے والا ہو، اور اپنے اوقات میں سے کچھ بھی علم کے علاوہ کاموں میں ضائع نہیں کرے مگر ضرورت وحاجت کے بقدر، اور اس کی ہمت بلند ہو، زیادہ کے امکان کے ساتھ تھوڑے پر رضامند نہ ہو، اور علم میں مشغولیت میں ٹال مٹول سے کام نہ لے، اور فائدہ حاصل کرنے کو موخر نہ کرے، لیکن اپنے نفس پر طاقت سے زیادہ بوجھ نہ ڈالے، اس لئے کہ ملول خاطر کا اندیشہ ہے اور یہ لوگوں کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے۔

ح- اپنے اس درس کی پوری تصحیح کا اہتمام کرے جسے وہ اپنے شیخ سے حاصل کرتا ہے، پھر اسے اچھی طرح یاد کرے اور اپنے درس کو اللہ تعالیٰ کی تعریف اور رسول اللہ ﷺ پر درود اور علماء ومشائخ کے لئے دعاء سے شروع کرے اور ہمیشہ اپنی یادداشت کا تکرار کرتا رہے [(۱)]۔

اور معلم اور متعلم کے آداب کی تفصیل ''طلب العلم'' میں آئے گی۔

(۱) المجموع للنووی ۱/ ۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المکتبۃ السلفیہ المدینہ المنورہ، تذکرۃ السامع والمتکلم ۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع جمعیۃ دائرۃ المعارف العثمانیہ ۱۳۵۳ھ، احیاء علوم الدین ۱/ ۵۵ طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۹۳۹ء۔

طالب علم کے لئے زکاۃ کا استحقاق:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ طالب علم کو زکاۃ دینا جائز ہے، اور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور یہی مالکیہ کے مذہب سے مفہوم ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ حضرات تندرست، کمائی پر قادر شخص کو زکاۃ دینا جائز قرار دیتے ہیں اگرچہ اس کا کمائی کو چھوڑنا اختیاری ہو، یہی مشہور مذہب ہے۔

اور بعض حنفیہ کا مذہب ہے کہ طالب علم کے لئے زکاۃ لینا جائز ہے، اگرچہ وہ مالدار ہو بشرطیکہ وہ اپنے کو افادۂ علم اور اس کے استفادہ کے لئے فارغ کردے، اس لئے کہ وہ کمائی سے عاجز ہے۔

ابن عابدین نے ''المبسوط'' سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: جو شخص نصاب کا مالک ہو اسے زکاۃ دینا جائز نہیں ہے، اِلا یہ کہ وہ طالب علم، مجاہد اور قافلہ سے الگ ہونے والا حاجی ہو۔

ابن عابدین نے کہا ہے: راجح یہ ہے کہ اس میں فقیر ہونے کی قید ہو اور طالب علم کی وجہ سے زکاۃ وغیرہ مانگنے کی رخصت ہو اگرچہ وہ کمائی کرنے پر قادر ہو، کیونکہ اس کے بغیر اس کے لئے مانگنا حلال نہیں ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ طالب علم کے لئے اس صورت میں زکاۃ حلال ہوگی جبکہ طلب علم اور کمانا ایک ساتھ ممکن نہ ہو، بایں طور کہ اگر وہ کمائی کی طرف متوجہ ہو تو تحصیل علم سے محروم ہوجائے گا۔

نووی نے کہا ہے کہ: اگر وہ اپنے حال کے مناسب کمائی پر قدرت رکھتا ہو، مگر یہ کہ وہ بعض علوم شرعیہ کی تحصیل میں مشغول ہو اس طرح کہ اگر کمائی کی طرف توجہ کرے گا تو علم کی تحصیل سے محروم رہ جائے گا تو اس کے لئے زکاۃ حلال ہوگی، کیونکہ تحصیل علم فرض کفایہ ہے لیکن جو شخص تحصیل علم میں مشغول نہ ہو تو اس کے لئے زکاۃ حلال نہیں ہوگی جبکہ وہ کمائی پر قادر ہو، اگرچہ وہ مدرسہ میں مقیم ہو۔

اور بہوتی نے کہا ہے: اگر وہ کمائی پر قدرت کے باوجود علم شرعی کے حاصل کرنے کے لئے فارغ ہو، (اگر چہ وہ اس کے لئے لازم نہ ہو) اور علم اور کمانے کو جمع کرنا دشوار ہو تو اس کی حاجت کی وجہ سے زکاۃ میں سے دیا جائے گا۔

ابن تیمیہ سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کے پاس کتاب خریدنے کے لئے کچھ نہ ہو، جس میں وہ مشغول ہو تو انہوں نے کہا: اس کے لئے زکاۃ سے اتنا لینا جائز ہوگا جس سے وہ اپنے دین اور دنیا کی مصلحت کے لئے علم کی ضروری کتابیں خرید سکے۔

بہوتی نے کہا ہے: اور غالباً یہ اصناف (زکاۃ) سے خارج نہیں ہے، کیونکہ یہ منجملہ اس میں سے جس کی طالب علم کو ضرورت پیش آتی ہے، تو یہ اس کے نفقہ کی طرح ہے۔

اور فقہاء نے زکاۃ دینے کے جواز کو صرف طالب علم شرعی کے ساتھ خاص کیا ہے۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ایک شہر سے دوسرے شہر میں طالب علم کے لئے زکاۃ منتقل کرنا جائز ہے[1] طلب علم کے لئے نفقہ مانگنے میں اس کا کیا حق ہے، اصطلاح: ''نفقۃ'' میں دیکھیں۔

طب

دیکھئے: ''تطبیب''۔

طحال

دیکھئے: ''أطعمۃ'' اور ''جنایات''۔

طاؤوس

دیکھئے: ''أطعمۃ''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۸-۵۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۹۴، المجموع ۶/۱۹۰، کشاف القناع ۲/۲۷۱-۲۷۳۔

طرار

تعریف:

۱-طرّ ار "طر" سے فعال کا صیغہ ہے، کہا جاتا ہے: "طر الثوب يطر طراً"، یعنی اسے پھاڑ ڈالا [۱]۔

اور اصطلاح میں: طرار وہ شخص ہے جو کمر بند یا پاکٹ یا تھیلی کو پھاڑتا ہے اور اسے کاٹتا ہے اور جو چیز اس کے اندر ہوتی ہے وہ اس کے مالک کی غفلت کی حالت میں نکال لیتا ہے [۲]۔

فیومی نے کہا ہے کہ: طرّ ار (جیب کترا) وہ شخص ہے جو لوگوں کی ضروریات کی چیزوں کو کاٹ لیتا ہے اور انہیں ان کے مالک کی غفلت کی حالت میں لے لیتا ہے، اور ہمیان اس تھیلی کو کہا جاتا ہے جس میں ضرورت کی چیزیں رکھی جاتی ہیں اور اسے کمر پر باندھا جاتا ہے، اور اس کے مثل صرہ (تھیلی) ہے، ابن الہمام نے کہا ہے: صرہ (تھیلی) ہی کو ہمیان کہا جاتا ہے، اور اس جگہ اس سے مراد آستین کی وہ جگہ جس میں دراہم رکھے جاتے ہیں [۳]۔

اور ابن قدامہ نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ: طرّ ار وہ شخص ہے جو آدمی کی جیب یا اس کی آستین یا اس کی صفن (یعنی وہ تھیلی جس میں سامان اور زادراہ رکھا جاتا ہے) سے چوری کرتا ہے [۴]۔

(۱) المصباح المنیر، متن اللغہ، لسان العرب مادہ: "طرّ"۔
(۲) فتح القدیر ۵/۱۵۰، المغنی لابن قدامہ ۸/۲۵۶، المطلع رص ۳۷۵۔
(۳) المصباح المنیر، فتح القدیر ۵/۱۵۰۔
(۴) المغنی لابن قدامہ ۸/۲۵۶۔

اور طرار کے معنی کے قریب نشال ہے، جو "نشل الشيء نشلاً" سے ماخوذ ہے، یعنی اس کے چھیننے میں جلدی کی، اور نشال بہت زیادہ چوری کرنے والا ہے، اور چوروں میں سب سے زیادہ ماہر دھوکہ سے چوری کرنے والا ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سارق:

۲-سارق، سرقہ سے فاعل کا صیغہ ہے، اور یہ دوسرے کے ایسے مال کو خفیہ طور پر بلا شبہ محفوظ جگہ سے لینا ہے [۲]۔

اور سارق طرار سے عام ہے، کیونکہ طرار انسان کی جیب یا اس کی آستین وغیرہ سے مخصوص صفت کے ساتھ چوری کرتا ہے۔

ب-نبّاش:

۳-نباش، نبش سے مبالغہ کا صیغہ ہے یعنی کھولنا، کہا جاتا ہے "نبش القبر"، یعنی قبر کو کھولا [۳]۔

اور اصطلاح میں: وہ آدمی ہے جو مردوں کے کفن کو دفن کے بعد چرا لیتا ہے [۴]۔

اجمالی حکم:

۴-اصولیین اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ: جیب کترے کو چور قرار

(۱) المعجم الوسیط مادہ: "نشل"۔
(۲) فتح القدیر ۵/۱۲۱، الخرشی ۸/۹۱، المہذب ۲/۲۷۷، کشاف القناع ۶/۱۲۹۔
(۳) المصباح المنیر "نبش"۔
(۴) ابن عابدین ۳/۲۰۰، الدسوقی ۴/۲۴۰، المہذب ۲/۲۷۹، کشاف

دیا جائے گا، اور ہاتھ کاٹنے کی تمام شرائط پائے جانے کی صورت میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا[1]، لیکن فقہاء کا اس کے بارے میں حکم کی علت بیان کرنے میں اختلاف ہے، پس اصولیین نے ذکر کیا ہے کہ: جیب کترے کے ہاتھ کو کاٹا جائے گا، کیونکہ اگر چہ وہ چور کے علاوہ دوسرے نام کے ساتھ مختص ہے مگر یہ کہ اس میں سرقہ کا معنی زیادہ پایا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ اپنے فعل میں زیادہ مہارت کی وجہ سے چوری میں مبالغہ کرنے والا ہے، تو اس کا ہاتھ کاٹنا لازم ہوگا، نسفی نے ''شرح المنار'' میں کہا ہے: آیت سرقہ ''وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓا أَيْدِيَهُمَا''[2] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، ہر چور کے بارے میں ظاہر ہے جو دوسرے نام کے ساتھ معروف نہ ہو، اور جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے لئے مخصوص نام ہیں جس سے وہ مشہور ہیں، اور ناموں کی تبدیلی مسمیات کی تبدیلی پر دلالت کرتی ہے، پس اصل یہ ہے کہ ہر اسم کے لئے علاحدہ مسمی ہے، تو دونوں امر مشتبہ ہو گئے کہ ان دونوں کا دوسرے نام کے ساتھ مخصوص ہونا سرقہ کے معنی میں کمی یا اس میں زیادتی کی وجہ سے ہے، تو ہم نے غور کیا اور طرار میں زیادتی کی وجہ سے اختصاص پایا، لہذا ہم نے کہا کہ وہ آیت سرقہ کے تحت داخل ہے، اور نباش (کفن چور) میں نقصان کی وجہ سے ہے تو ہم نے کہا کہ یہ اس میں داخل نہیں ہے[3]۔

القناع ۶/ ۱۳۸۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۴۵، البدائع ۷/ ۶۷، ابن عابدین ۳/ ۲۰۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۴۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۹۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۵۶، کشاف القناع ۱/ ۱۳۰، مسلم الثبوت ۲/ ۲۰۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۳) کشف الأسرار علی المنار ۱/ ۱۴۷-۱۴۸، مسلم الثبوت ۲/ ۲۰-۲۱، التوضیح مع التلویح ۱/ ۱۲۴۔

لیکن فقہاء تو طرار میں ہاتھ کاٹنے کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ محفوظ جگہ سے چوری کرنے والا ہے، کیونکہ ہر وہ چیز جسے اس کے مالک کی موجودگی میں چرائی جائے اس کے چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ اس کا مالک اس کی حفاظت کرنے والا ہے، اگر چہ وہ میدان میں ہو[1]، نفراوی نے کہا ہے: اور اس کے صاحب سے مراد اس کی حفاظت کرنے والا ہے، چاہے اس کا مالک ہو یا کوئی دوسرا ہو[2]۔

۵- حنفیہ نے طرار کے حکم میں تفصیل کی ہے، اور انہوں نے کہا ہے: اگر مال لینا کاٹ کر ہو اور دراہم آستین کے ظاہری حصہ پر رکھے ہوئے ہوں تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ حفاظت کی جگہ آستین ہے اور دراہم کاٹنے کے بعد آستین کے ظاہری حصہ پر گریں گے تو محفوظ جگہ سے لینا نہیں پایا جائے گا، اور اگر دراہم آستین کے اندر رکھے ہوئے ہوں تو ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ یہ تھیلی کو کاٹنے کے بعد آستین کے اندر گریں گے تو مال لینا محفوظ جگہ یعنی آستین سے لینا پایا جائے گا[3]۔

اور اگر مال لینا رسی کو کھول کر ہو تو اگر وہ اس حالت میں ہو کہ اگر رسی کھولی جائے تو دراہم آستین کے ظاہری حصہ پر گر جائیں گے، بایں طور کہ گرہ آستین کے اندر سے بندھا ہوا ہو تو (ہاتھ) نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ اسے غیر محفوظ مقام سے لیا ہے، اور اگر وہ اس حال میں ہو کہ اگر رسی کو کھولا جائے تو دراہم آستین کے اندر گر جائیں گے اور اس کو لینے کے لئے اپنے ہاتھ کو آستین میں داخل کرنے کی ضرورت ہوگی تو ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ محفوظ جگہ سے لینا پایا

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۵/ ۱۵۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۹۶، المہذب ۲/ ۲۷۹، کشاف القناع ۶/ ۱۳۰۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۹۶۔

(۳) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی ۷/ ۶۷۔

جائے گا[1]۔

اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ: انہوں نے کہا ہے کہ میرے نزدیک مستحسن یہ ہے کہ اسے تمام حالات میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ مال صاحب مال کی وجہ سے محفوظ ہے اور آستین اس کے تابع ہے[2]۔

اور ابن قدامہ نے امام احمد سے دوسری روایت ذکر کی ہے کہ جو شخص انسان کی جیب اور اس کی آستین سے لے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا[3]۔

اور اس مسئلہ کی تفصیل "سرقۃ" کی بحث میں ملاحظہ کی جائے۔

(۱) البدائع ۷/ ۶۷، فتح القدیر مع الہدایہ ۵/ ۱۵۰، ۱۵۱، ابن عابدین ۳/ ۲۰۴۔
(۲) المبسوط للسرخسی ۹/ ۱۶۰، ۱۶۱۔
(۳) المغنی ۸/ ۲۵۶۔

طرد

تعریف:

۱ – طرد لغت میں مصدر ہے، اور یہ دور کرنا ہے، اور طرد راء کی حرکت کے ساتھ اسم ہے، جیسا کہ فیومی نے کہا ہے، کہا جاتا ہے "فلان أطرده السلطان" فلاں کو سلطان نے بھگا دیا، جبکہ اس کو اس کے شہر سے نکالنے کا حکم دے۔

ابن منظور نے کہا ہے: "أطرده السلطان وطرده" اسے اس کے شہر سے نکال دیا اور "طردت الرجل" اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ تم اسے دور کردو، اور "أطرد الرجل"، اسے دھتکارا ہوا قرار دیا اور اسے جلاوطن کر دیا اور "إطرد الشيء" بعض بعض کے پیچھے ہوئے اور چلے[1]۔

معنی اصطلاحی اس معنی سے الگ نہیں ہے۔

نیز یہ اصولی اصطلاح ہے، اور علماء اصول اسے حد اور علت کے مباحث میں ذکر کرتے ہیں، پس حد میں طرد کا معنی یہ ہے کہ: جب جب حد پائی جائے گی محدود پایا جائے گا، پس اطراد کے ذریعہ حد غیر محدود کے دخول سے مانع ہوتی ہے، لہذا اس میں وہ چیز داخل نہیں ہوگی جو محدود کے افراد میں سے نہ ہو[2]۔

اور علت میں طرد کا معنی یہ ہے کہ: جب جب علت پائی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "طرد"۔
(۲) التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۰۔

جائے گی حکم پایا جائے گا[1] اوراس کی مکمل بحث اصولی ضمیمہ میں ملاحظہ کی جائے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عکس:

۲-عکس لغت میں اول شئ کواس کے آخری حصہ کی طرف لوٹانا ہے، کہا جاتا ہے:"عكست عليه أمره"، تم نے اسے اس پر لوٹا دیا، اور "عكسته عن أمره" تم نے اسے اس چیز سے روک دیا، اور کلام معکوس سے مراد وہ الٹا کلام ہے جو ترتیب یا معنی میں درست نہ ہو۔

اور عکس اصطلاح میں۔ایک شئ کے نہ ہونے کے نتیجہ میں دوسری شئ کا نہ ہونا۔

اور عکس علت کی مباحث میں: علت کے نہ ہونے کی وجہ سے حکم کا نہ ہونا ہے[2]۔

پس عکس طرد کی ضد ہے۔

ب-نقض:

۳-نقض لغت میں اس عقد یا عمارت یا عہد کو فاسد کردینا ہے جو اس نے کیا تھا، اور منہدم کرنے کے معنی میں آتا ہے، کہا جاتا ہے:"نقض البناء"، یعنی اسے منہدم کردیا۔

اور نقض اصطلاح میں یہ ہے کہ جس وصف کے بارے میں علت ہونے کا دعوی ہو وہ وصف پایا جائے اور حکم نہ پایا جائے، اور اس کی مثال ہمارا یہ قول ہے: جو شخص رات سے نیت نہ کرے تو اس کے روزے کا ابتدائی حصہ اس سے خالی ہوگا، لہذا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ روزہ پورے دن نیت کے ساتھ امساک کا نام ہے، تو روزہ کی ابتدا میں نیت سے خالی ہونے کو اس کے بطلان کی علت قرار دیا جائے گا، تو فریق کہے گا کہ آپ نے جو ذکر کیا ہے وہ نفلی روزہ سے ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ وہ رات سے نیت کئے بغیر بھی صحیح ہوجاتا ہے[1]۔

ج-دوران:

۴-دوران لغت میں:"دار الشيء يدور دوراً ودوراناً" سے ماخوذ ہے، اس کا معنی گھومنا ہے۔

اور اصطلاح میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ: وصف کے پائے جانے کے وقت حکم پایا جائے اور اس کے نہ پائے جانے کے وقت نہ پایا جائے۔

پس اس وصف کو مدار کہا جاتا ہے، اور حکم کو دائر، اور بعض حضرات نے دوران کا نام دورانِ وجودی اور عدمی یا دوران مطلق رکھا ہے، لیکن اگر وہ ایسا ہو کہ وصف کے پائے جانے کے وقت حکم پایا جائے تو اس کا نام دورانِ وجودی یا طرد رکھا جاتا ہے، اور اگر وہ ایسا ہو کہ وصف کے نہ ہونے کے وقت حکم نہ پایا جائے تو اس کو دورانِ عدمی یا عکس کہا جاتا ہے۔

اجمالی حکم:

۵-قیاس میں علت کے صحیح ہونے کے لئے بعض علماء اصول نے شرط

(۱) کشف الاسرار ۳/ ۳۶۵، مختصر المنتہی ۲/ ۲۱۸، المحصول ج ۲ ق ۲/ ۳۰۵، کشاف اصطلاحات الفنون ۴/ ۹۰۴، الإبہاج ۳/ ۷۶۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: "عکس"، الإبہاج ۳/ ۷۶، کشف الاسرار ۴/ ۵۹، تیسیر التحریر ۴/ ۲۲۔

(۱) لسان العرب مادہ: "نقض"، البحر المحیط ۵/ ۱۳۵، طبع وزارۃ الأوقاف، الکویت ۱۹۸۸ء، الإبہاج ۳/ ۸۴۔

لگائی ہے کہ وہ مطرد ہو، یعنی جب جب علت پائی جائے تو حکم پایا جائے کبھی اس کے خلاف نہ ہو ورنہ علت باطل ہوجائے گی۔

زرکشی نے ''البحر'' میں شرائط علت شمار کرتے ہوئے کہا ہے: چھٹی شرط یہ ہے کہ: وہ مطرد ہو، یعنی جب جب وہ پائی جائے تو حکم پایا جائے تاکہ نقض اور کسر سے محفوظ ہو۔

اور عضد نے ''مختصر المنتہی'' کی اپنی شرح میں لکھا ہے کہ: کبھی علت کی شرائط میں سے اس کا مطرد ہونا بھی شمار کیا جاتا ہے، یعنی جب جب وہ پائی جائے حکم پایا جائے، اور حکم کے نہ ہونے کو نقض کہا جاتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ جس وصف کے بارے میں علت کا دعوی ہے وہ کسی جگہ پایا جائے اور حکم معدوم ہو اور اس سے الگ ہو [1]۔

٦ – علت ہونے کے لئے طرد کے مفید ہونے میں علماء اصول کا اختلاف ہے (یعنی بطور قاعدہ اس کا اعتبار کرانے میں اختلاف ہے)، پس اکثر اصولیین کا مذہب یہ ہے کہ وہ علت ہونے کے لئے مفید نہیں ہے اور نہ حجت ہے، یہ حضرات صحابہؓ کے فعل سے استدلال کرتے ہیں، اس طرح کہ یہ حضرات جب کتاب وسنت سے دلیل نہیں پاتے تو اپنے قیاس میں کسی مسئلہ کے سلسلہ میں اجماع کا سہارا لیا کرتے تھے، ان مصالح کی رعایت کرتے ہوئے جن کا اعتبار شریعت اسلامیہ نے کیا ہے، اور ہم نہیں پاتے ہیں ان کو کسی بھی حال میں کہ وہ کسی طرد (علت) کو حکم بنایا ہو جو حکم کے مناسب نہ ہو، اور نہ کوئی شبہ پیدا کرتا ہو، اور نہ کسی چیز میں وہ اس کی طرف التفات کرتے ہیں، اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے سمجھا کہ طرد کی بنیاد کسی قطعی سماعی دلیل پر نہیں ہے، بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ حضرات اس کا انکار کرتے ہیں اور اس کو جائز نہیں سمجھتے ہیں، اور اس میں شک نہیں کہ اگر یہ حضرات طرد میں اللہ کے احکام کے لئے بنیاد پاتے تو اسے مہمل اور معطل قرار نہیں دیتے۔

اور اصولیین کی ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ یہ علت ہونے کے لئے مفید ہے، اور اس سے اس میں استدلال کیا جائے گا، اور اس سلسلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ نزاع کی صورت کے علاوہ تمام صورتوں میں وصف کے ساتھ حکم کے پائے جانے سے ظن غالبًا حاصل ہوتا ہے، وصف علت ہے، کیونکہ مسئلہ میں فرض کیا گیا ہے کہ حکم کی اس کے علاوہ دوسری علت نہ ہو، پس اگر اس وصف کو حکم کی علت نہیں قرار دیا جائے تو حکم علت سے خالی ہوگا، لہذا یہ مصلحت سے خالی ہوگا، اور یہ اس کے خلاف ہے جو استقراء سے ثابت ہے، یعنی کوئی حکم مصلحت سے خالی نہیں ہوتا ہے، اور جب غیر متنازع فیہ میں اس کا علت ہونا ثابت ہوگیا تو متنازع فیہ میں بھی اس کو کثیر غالب کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے اسی طرح علت کا ہونا ثابت ہوگا، تو ظن علت ہونے کے لئے مفید ہوگا اور یہی دعوی ہے [1]۔

اور اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں آئے گی۔

(۱) البحر المحیط ۵/ ۱۳۵ طبع وزارۃ الاوقاف، الکویت ۱۹۸۸ء، العضد علی ابن الحاجب ۲/ ۲۱۸، التبصرہ فی اصول الفقہ ۴۶۰، ڈاکٹر: محمد حسن ہیتو طبع دار الفکر ۱۹۸۰ء۔

(۱) البرہان ۲/ ۷۸۸، الإبہاج ۳/ ۷۸، المستصفی ۲/ ۳۰۷ طبع دار صادر، نہایۃ السول فی شرح منہاج الوصول ۴/ ۱۳۵ طبع عالم الکتب۔

طرف

تعریف:

۱- طرف: (دونوں کے فتحہ کے ساتھ) لغت میں: کسی چیز کا جزء، اس کا کنارہ اوراس کی انتہا ہے [۱]۔

فقہاء کی عبارتوں کے تتبع سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حضرات طرف کا اطلاق ہر اس عضو پر کرتے ہیں جس کی کوئی ایسی حد ہو جس پر وہ ختم ہوتی ہو، پس اطراف جسم کے کنارے ہیں جیسے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں: دیکھئے: اعضاء فقرہ/ ۲۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عضو:

۲-عضو لغت میں ہر وہ ہڈی ہے جو گوشت سے پُر ہو خواہ انسان کی ہو یا جانور کی۔

اور فقہاء عضو کا اطلاق انسان اور جانور کے جسم کے اس جزء پر کرتے ہیں جو دوسرے سے ممتاز ہو، جیسے زبان، ناک اور انگلی۔

پس عضو طرف سے عام ہے، اس لئے کہ ہر طرف عضو ہے اور ہر عضو طرف نہیں ہے (دیکھئے: أعضاء فقرہ/۱)۔

(۱) الکلیات للکفوی ۳/ ۱۶۰، دستور العلماء ۲/ ۲۷۵۔

طرف سے متعلق احکام:

طرف پر جنایت:

۳- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ کا غیر مشہور قول اور اسحاق) کی رائے یہ ہے کہ ہر دو شخص جن کے درمیان جان کے سلسلے میں قصاص جاری ہوگا تو ان دونوں کے مابین صحیح اعضاء میں بھی قصاص جاری ہوگا، جیسے دو مرد، اور مرد وعورت، دو آزاد شخص اور دو غلام [۱]۔

حنفیہ کا مشہور مذہب اور ثوری کا مسلک یہ ہے کہ مرد اور عورت، آزاد اور غلام یا دو غلاموں کے اعضاء کے کاٹنے اور قتل وغیرہ میں قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ اعضاء میں مماثلت نہیں ہے، کیونکہ ان میں اموال جیسا برتاؤ کیا جاتا ہے، لہذا ان دونوں کے مابین قیمت میں فرق ہوگا [۲]۔

اعضاء میں قصاص اسی صورت میں واجب ہوگا جس صورت میں جان میں قصاص واجب ہوتا ہے، اور یہ خالص عمد ہے لہذا شبہ عمد یا خطاء میں قصاص نہیں ہوگا۔

اعضاء میں قصاص کے جاری ہونے کی شرائط کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''جنایۃ علی مادون النفس''۔

لیکن اگر قصاص سے مانع کوئی چیز پائی جائے تو دیت واجب ہوگی۔

۴- فقہاء نے فی الجملہ اعضاء پر وجوب قصاص اور اس کی تقسیم کے بارے میں حسب ذیل متعینہ قواعد پر اتفاق کیا ہے۔

الف- جو شخص انسان کے کسی ایسے عضو کو ضائع کردے جو ایک ہی

(۱) حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء ۷/ ۲۷۴، کشاف القناع ۵/ ۵۴۷، الدر المنتقی بہامش مجمع الانہر ۲/ ۶۲۶۔

(۲) مجمع الانہر ۲/ ۶۲۵-۶۲۶۔

ہوتو اس میں پوری دیت ہوگی، اور جو انسان کے ایسے عضو کو ضائع کرے جو دو ہوں تو ان دونوں میں پوری دیت ہوگی، اور ان میں سے ایک میں نصف دیت ہوگی، اور جو انسان کے ایسے عضو کو ضائع کرے جو چار ہوں، جیسے دونوں آنکھوں کے پپوٹے تو ان سب میں پوری دیت ہوگی، اور ان میں سے ہر ایک میں دیت کا چوتھائی حصہ ہوگا۔

جو انسان کے ایسے عضو کو ضائع کرے جو اس میں دس ہوں جیسے دونوں ہاتھوں کی انگلیاں تو ان سب میں پوری دیت ہوگی اور ان میں سے ہر ایک میں دیت کا دسواں حصہ ہوگا۔

اور انگلیوں کے ہر جوڑ میں جس میں دو جوڑ ہوں تو دیت کا بیسواں حصہ ہوگا، اور جس میں تین جوڑ ہوں اس میں دیت کا تیسواں حصہ ہوگا، یعنی دیت کے دسواں حصہ کو جوڑوں پر تقسیم کیا جائے گا جیسا کہ ہاتھ کی دیت کو انگلیوں پر تقسیم کیا جاتا ہے[1]، دیکھئے: (دیات: فقرہ/ ۳۴)۔

ب۔ جنایت اور اعضاء کے اتلاف کے تعدد سے دیت متعدد ہوتی ہے، بشرطے کہ موت کا سبب نہ بنے پس اگر اس کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں ایک ساتھ کاٹ دے، (اور جس پر جنایت کی جائے وہ نہ مرے) تو دو دیتیں واجب ہوں گی، لیکن اگر جنایت موت کا سبب بن جائے تو اعضاء کی دیتیں جان کی دیت میں داخل ہوجائیں گی اور صرف ایک دیت واجب ہوگی۔

دیکھئے: (''دیات'' فقرہ/ ۰ ۷، تداخل ف/ ۱۹)۔

(۱) مجمع الانہر ۲/ ۶۴۰ - ۶۴۲، تحفۃ الفقہاء ۳/ ۱۵۸، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۷، المغنی والشرح الکبیر ۹/ ۵۷۸، نیل المآرب ۲/ ۳۳۹ - ۰ ۳۴، مطالب اولی النہی ۶/ ۱۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۶۲۔

آدمی کے اعضاء کی بیع:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ آزاد انسان کی بیع حرام اور باطل ہے، ابن منذر نے کہا ہے کہ فقہاء کا اس پر اجماع ہے، کہ آزاد انسان کی بیع باطل ہے، اور ابن ہبیرہ نے کہا ہے کہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ آزاد کی بیع ناجائز ہے، اور صحیح نہیں ہے[1]، کیونکہ معقود علیہ کے لئے مال ہونا واجب ہے، اور مال اس چیز کا نام ہے جو ہماری مصلحتوں کو پوری کرنے کے لئے پیدا کی گئی ہے جو ہم میں سے نہیں ہے۔ اور آدمی مال کا مالک بنا کر پیدا کیا گیا ہے، اور مال ہونے اور مال کا مالک ہونے میں منافاۃ ہے، اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے: ''هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيْعًا''[2] (وہ وہی (خدا) ہے جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کا سب)، سرخسی نے نے کہا ہے کہ: پھر آدمی کے اجزاء کے لئے وہی حکم ہے جو اس کی ذات کے لئے ہے[3]۔

پس فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ آدمی کے اعضاء اصل کے اعتبار سے مال نہیں ہیں، اور ان کا محل بیع ہونا صحیح نہیں ہے۔

اور آدمی کے اجزاء کی بیع کے حرام ہونے میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے، البتہ اگر عورت کا دودھ نکال لیا جائے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، تو ان میں سے بعض فقہاء نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا ہے، اور حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کی ایک جماعت اور شافعیہ نے ایک قول میں اسے منع کیا ہے، کاسانی نے حنفیہ اور ان کے ہم خیال فقہاء کے مذہب کی علت بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ: دودھ انسان

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۰ ۱۴، الإجماع لابن المنذر ص ۱۱۴، الإفصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۳۱۸ شائع کردہ المؤسسۃ السعیدیہ بالریاض۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۹۔

(۳) المبسوط للسرخسی ۱۵/ ۱۲۵۔

کا جزء ہے، اور انسان اپنے تمام اجزاء کے ساتھ محترم اور مکرم ہے، اسے خرید وفروخت کے ذریعہ ذلیل کرنا کرامت واحترام نہیں ہے[۱]۔

میت کے اعضاء سے انتفاع:

۶- حنفیہ کی رائے ہے کہ میت کے اعضاء سے انتفاع ناجائز ہے اور ان حضرات نے خنزیر اور انسان کے علاوہ تمام جانوروں کے اعضاء سے مطلقاً دوا، علاج کو جائز قرار دیا ہے[۲]۔

شافعیہ کے مذہب میں آدمی کے اجزاء اور اس کے اعضاء سے انتفاع میں کچھ گنجائش ہے اگر وہ مردہ ہو، چنانچہ ان حضرات نے مضطر کے لئے اس کے گوشت کھانے کو جائز قرار دیا ہے، نووی نے کہا ہے کہ: اگر مضطر صرف معصوم میت کو پائے تو اس میں دو قول ہیں، ان میں صحیح اور زیادہ مشہور یہ ہے کہ: جائز ہوگا اور اسی پر مصنف ''الشیرازی'' اور جمہور نے اعتماد کیا ہے، اور دوسرے میں دو قول ہیں، ان کو بغوی نے نقل کیا ہے، صحیح جواز ہے، اس لئے کہ زندہ کی حرمت زیادہ مؤکد ہے، اور دوسرا طریق یہ ہے کہ: جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو بچانا واجب ہے، اور نووی نے اس قول کے بارے میں کہا ہے کہ: یہ کچھ بھی نہیں ہے[۳]۔

(۱) الکاسانی ۵/ ۱۴۵، المبسوط للسرخسی ۱۵/ ۱۲۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۰۴، الفروق للقرافی ۳/ ۲۳۷، مواہب الجلیل ۴/ ۲۶۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۵۳۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۴۔
(۳) المجموع ۹/ ۴۴۔

طریق

تعریف:

۱- طریق لغت میں: راستہ کو کہتے ہیں: مذکر ومونث دونوں ہے، تذکیر کی صورت میں قرآن میں آیا ہے کہ: "**فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيْقاً فِيْ الْبَحْرِ يَبَسًا**"[۱] (پھر ان کے لئے سمندر میں (عصا مارکر) خشک راستہ بنالینا)، اور کہا جاتا ہے: "**الطریق الأعظم**"، جیسا کہ کہا جاتا ہے: "**الطریق العظمی**"[۲]۔

اور اصطلاح میں: اس کا معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، اور نافذ (آر پار) غیر نافذ (بندگلی) کشادہ، تنگ، عام اور خاص پر بولا جاتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- شارع:

۲- شارع کا ایک معنی ''الطریق'' بھی ہے، شافعیہ میں سے ابن الرفعہ نے کہا ہے: طریق اور شارع کے مابین عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، پس طریق عام ہے، جنگلات، آبادی نافذ اور غیر نافذ لیکن شارع وہ آبادی میں نافذ کے ساتھ خاص ہے[۳]۔

(۱) سورۂ طہ/ ۷۷۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۹۲، أسنی المطالب ۲/ ۲۲۳۔

ب-سکۃ:

۳- سکہ وہ راستہ ہے جو کھجور کے باغات کے درمیان سے ہوتا ہے [۱]، اورطریق سکہ سے عام ہے۔

ج-زقاق:

۴- زقاق سکہ سے چھوٹا تنگ راستہ ہے، اور یہ نافذ اور غیر نافذ ہوتا ہے [۲]، اورطریق زقاق سے عام ہے۔

د-درب:

۵- درب: گلی کا کشادہ دروازہ ہے، اور درب دراصل پہاڑ میں تنگ راستہ ہے اور تنگ گذرگاہ پر بھی بولا جاتا ہے [۳]۔

ہ-فناء:

۶- فناء لغت میں: گھر کے سامنے کی کشادہ جگہ ہے، اور ایک قول ہے کہ وہ جگہ جو گھر کے اطراف میں پھیلی ہوئی ہوتی ہے، اور فقہاء مالکیہ اس کا اطلاق اس جگہ پر کرتے ہیں جو نافذ راستہ میں گذرنے والوں کی ضرورت سے زائد ہو [۴]۔

طریق سے متعلق احکام:

۷- راستہ کبھی عام ہوتا ہے اور کبھی خاص۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) لسان العرب، المصباح المنیر، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۸۔

پس عام راستہ وہ ہے جس پر بے شمار لوگ چلتے ہیں، یا وہ راستہ ہے جسے شہر آباد کرتے وقت یا اس سے پہلے راستہ قرار دیا جائے، یا جسے زمین کے مالک نے وقف کیا ہو تاکہ وہ راستہ ہو، اگرچہ بغیر آباد کئے ہوئے۔

اور اگر ایسا راستہ پایا جائے جس پر عام لوگ چلتے ہیں تو اس میں ظاہر پر اعتماد کیا جائے گا، اور اسے عام راستہ سمجھا جائے گا اور اس کی اصل کے بارے میں بحث نہیں کی جائے گی۔

اور بنیات الطریق (یہ خفیہ راستے ہیں، جنہیں خواص جانتے ہیں)، تو اس کے ذریعہ وہ راستہ نہیں ہوگا [۱]۔

راستہ کی چوڑائی کی مقدار:

۸- اگر راستہ مملوکہ زمین میں ہو، جسے اس کا مالک راستہ بنائے تو راستہ کی چوڑائی کو متعین کرنا اس کے اختیار میں ہے اور افضل اسے کشادہ رکھنا ہے، اور آباد کرنے کے وقت جس پر آباد کرنے والے حضرات متفق ہوجائیں، اور اگر ان میں تنازع ہو تو سات ذراع بنایا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے، انہوں نے فرمایا: "**قضی النبی ﷺ إذا تشاجروا فی الطریق المیتاء بسبعة أذرع**" اور رواہ مسلم بلفظ "**إذا اختلفتم فی الطریق جعل عرضه سبعة أذرع**" [۲] (جب لوگوں نے غیر آباد راستہ کے بارے میں اختلاف کیا تو نبی ﷺ نے سات ذراع کا فیصلہ فرمایا، اور امام مسلم نے روایت کیا ہے ان کے الفاظ یہ ہیں، اگر تم

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۹۶، أسنی المطالب ۲/ ۲۲۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۰۔
(۲) حدیث ابوہریرہؓ: "قضی النبي ﷺ إذا تشاجروا......" کی روایت بخاری (۵/ ۱۱۸) نے کی ہے اور مسلم کی روایت (۳/ ۱۲۳۲) میں ہے۔

راستہ کے بارے میں اختلاف کروگے تو اس کی چوڑائی سات ذراع قرار دی جائے گی)۔

اور اس تحدید کے بارے میں متاخرین شافعیہ کی ایک جماعت نے اختلاف کیا ہے، زرکشی نے اذرعی کی اتباع میں کہا ہے: نووی نے اس تحدید کے بارے میں ابن الصلاح کے فتوی کی اتباع کی ہے، اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ راستہ کی مقدار کے بارے میں ضرورت کی مقدار کا اعتبار ہوگا، سات ذراع سے زیادہ ہو یا اس سے کم، اور حدیث اس پر محمول ہے، کیونکہ یہ اہل مدینہ کا عرف تھا، اور شافعیہ میں سے ماوردی اور رویانی نے اس کی صراحت کی ہے[1]۔

اور اگر سات ذراع سے یا ضرورت کی مقدار سے زیادہ ہو تو نہیں بدلا جائے گا، کیونکہ راستہ اور فناء مسلمانوں کے لئے اوقاف کی طرح ہے، لہذا کسی کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس میں سے کسی چیز پر قبضہ کرلے یا مسلمانوں کے راستہ میں سے کچھ حصہ کو ختم کردے، اگرچہ راستہ کشادہ ہو اور راستہ سے الگ کئے ہوئے حصہ سے گذرنے والوں کو ضرر نہ ہو، اس لئے کہ حکم بن الحارث السلمی سے روایت کی گئی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أخذ من طريق المسلمين، شبرا طوقه الله يوم القيامة من سبع أرضين"[2] (جو شخص مسلمانوں کے راستہ میں سے ایک بالشت بھی لے گا تو اللہ تعالیٰ اسے قیامت کے دن ساتوں زمین کا طوق پہنائیں گے)، اور اگر کوئی شخص قابض ہوجائے یا راستہ میں سے کچھ حصہ کاٹ لے اور اسے اپنی تعمیر میں داخل کرلے تو اسے منہدم کردیا جائے گا[1]، اور مالکیہ کے ایک قول میں ہے: اسے منہدم نہیں کیا جائے گا جسے راستہ میں سے کاٹ لیا اگر اس کے ذریعہ گذرنے والوں کو نقصان نہیں پہنچتا ہو، اور راستہ کشادہ ہونے کی وجہ سے گذرنے والوں پر تنگ نہیں ہوتا ہو[2]۔

نافذ راستہ سے فائدہ اٹھانا:

۹- نافذ راستہ جس کی تعبیر شارع سے کی جاتی ہے مرافق عامہ میں سے ہے، اور تمام لوگوں کو اس سے اس طرح فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے کہ دوسروں کو ضرر نہ پہنچے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور اس کی اصل منفعت اس میں گذرنا ہے، اس لئے کہ راستہ اس کے لئے بنایا جاتا ہے، لہذا جس چیز کے لئے بنایا گیا ہے اس کے ذریعہ ان کے لئے فائدہ اٹھانا مباح ہوگا اور یہ گذرنا ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[3]، اور اسی طرح تمام لوگوں کے لئے گذرنے کے علاوہ دوسرے طریقہ سے انتفاع کی اجازت ہے، جس سے گذرنے والوں کو ضرر نہ پہنچے، جیسے کسی ساتھ کے انتظار کے لئے یا مانگنے کے لئے وسیع راستہ میں بیٹھنا بشرطیکہ گذرنے والوں کو ضرر نہ ہو، اگرچہ امام نے اس کی اجازت نہ دی ہو، کیونکہ اس پر تمام زمانے اور عصر میں لوگوں کا اتفاق رہا ہے، اس پر بھی فقہاء کے مابین اتفاق ہے[4]، اگر گذرنے والوں کو ضرر پہنچے یا ان پر تنگی ہو تو جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۹۶، أسنی المطالب ۲/ ۲۲۰، کشاف القناع ۳/ ۱۸۸، مواہب الجلیل ۵/ ۱۶۶، حاشیۃ الزرقانی ۶/ ۶۴۔

(۲) حدیث حکم بن الحارث السلمی: "من أخذ من طريق المسلمين......" کی روایت طبرانی الصغیر (۲/ ۲۹۷) نے کی ہے، اور اسے ہیثمی نے مجمع الزوائد ۴/ ۱۷۶، میں نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ: اس میں محمد بن عقبہ السد وسی ہیں، ابن حبان نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے، اور ابوحاتم نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے، اور ابوزرعہ نے متروک قرار دیا ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۳/ ۲۲۰، کشاف القناع ۳/ ۱۸۸، مواہب الجلیل ۵/ ۱۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۴/ ۵۵۲۔

(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۱۵۶۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۴۲، أسنی المطالب ۲/ ۴۴۹، کشاف القناع ۴/ ۱۶۸، ابن عابدین ۵/ ۳۸۰، فتح القدیر ۹/ ۲۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۸۔

(۴) سابقہ مراجع۔

حدیث ہے: "لا ضرر ولا ضرار" [1] (نہ تو ضرر برداشت کرنا ہے اور نہ ضرر پہنچانا ہے)۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک نافذ راستہ میں معاملہ مثلاً بیع وصنعت وغیرہ کے لئے بیٹھنا جائز ہے، اگر چہ اس کی مدت طویل ہو، اور امام نے اجازت نہیں دی ہو، جیسا کہ آباد کرنے کے لئے اس کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ تمام زمانے میں اس پر لوگوں کا اتفاق رہا ہے [2]۔

اور اس جگہ سے ہٹایا نہیں جائے گا جہاں پر وہ پہلے سے معاملہ کے لئے بیٹھ جائے اگر چہ اس میں اس کا ٹھہرنا طویل ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: "من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو له" [3] (جو شخص کسی ایسی چیز کی طرف سبقت کرے، جس کی طرف کسی دوسرے مسلم نے سبقت نہ کی ہو تو وہ چیز اس کی ہوگی)۔

اور اس لئے بھی کہ وہ فائدہ اٹھانے والوں میں سے ایک ہے، اور اس کے لئے قبضہ ثابت ہو چکا ہے، تو دوسرے سے زیادہ اس کا حقدار وہ ہوگا [4]۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: شرط یہ ہے کہ بیٹھنا یا بیع کا معاملہ طویل نہ ہو، اگر طویل ہو تو اس سے نکال دیا جائے گا، کیونکہ وہ مالک بننے کی طرح ہو جائے گا، اگر معاملہ کے لئے بیٹھنا طویل ہو اور وہ اس میں دوسروں کے برابر نفع اٹھانے کا حقدار ہے [1]۔

مالکیہ نے یہ اضافہ کیا ہے: آرام کرنے وغیرہ مثلاً بات کرنے کے لئے عام راستہ میں بیٹھنا جائز نہیں ہے، اور اس سے منع کیا جائے گا [2]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عام راستہ میں استراحت کے لئے بیٹھنا جائز ہے اس حدیث کی وجہ سے جس میں راستہ کا حق دینے کا حکم دیا گیا ہے [3]، راستہ کے حقوق یہ ہیں۔ نظر کو نیچی رکھنا، تکلیف نہیں پہنچانا، کلام کا جواب دینا، اچھی باتوں کا حکم دینا، بُری باتوں سے روکنا، جبکہ گذرنے والوں کو تکلیف نہیں پہنچے اور نہ ان پر تنگی ہو، ورنہ بیٹھنا مکروہ ہوگا [4]۔

راستہ سے فائدہ اٹھانے میں امام کی اجازت:

۱۰ - نافذ راستہ میں معاملہ کے لئے بیٹھنے کے جواز کے لئے امام کی اجازت شرط نہیں ہے، اور اس کے لئے اور کسی حاکم کے لئے راستہ میں معاملہ کے لئے بیٹھ کر فائدہ اٹھانے والوں سے عوض لینا جائز نہیں ہے، اور نہ یہ کہ راستہ کے کسی حصہ کو فروخت کردے، اس میں کسی کا

(۱) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت مالک نے (الموطا ۲/ ۷۴۵) میں عمرو المازنی سے مرسلاً کی ہے، لیکن اس کے دوسرے موصول طرق ہیں جن سے اس کی تقویت ہوتی ہے، ان کو ابن رجب نے جامع العلوم والحکم رص ۲۸۶-۲۸۷، میں ذکر کیا ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۴۲، أسنی المطالب ۲/ ۴۴۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۰۔

(۳) حدیث: "من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو له" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۵۳) نے حضرت اسمر بن مضرس سے کی ہے، اور منذر نے مختصر السنن (۴/ ۲۶۴) میں اسے غریب قرار دیا ہے۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۴۲، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۱، ابن عابدین ۵/ ۳۸۰۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۱۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۸۔

(۳) حدیث: "الأمر بإعطاء الطريق حقها" کی روایت بخاری (۱۱/ ۸) اور مسلم (۳/ ۱۶۷۵) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور اس کے الفاظ یہ ہیں کہ "إياكم والجلوس في الطرقات: فقالوا: يا رسول الله، مالنا من مجالسنا بُد، نتحدث فيها، فقال: فإذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقه، قالوا وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال: غض البصر، وكف الأذى، ورد السلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۴) أسنی المطالب ۲/ ۴۴۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۴۵۔

اختلاف نہیں ہے، اگر چہ فروخت کیا گیا حصہ چلنے والوں کی ضرورت سے زائد ہو، کیونکہ بیع سے قبل ملکیت کا ہونا ضروری ہے اور وہ نہیں ہے، اور اگر یہ جائز ہوتو غیر آباد راستہ کی بیع جائز ہوگی، اس کا کوئی قائل نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ راستے مسلمانوں کے لئے اوقاف کی طرح ہیں، لہذا کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اس میں ایسا تصرف کرے جو اس کی وضع کو بدل ڈالے (۱)۔

اور امام کو حق ہے کہ عام راستہ میں سے کوئی حصہ معاملہ کرنے کی خاطر اس میں بیٹھنے والے کے لئے فائدہ اٹھانے کے طور پر مخصوص کر دے، تملیک کے طور پر نہیں بشرطے کہ مسلمانوں کو ضرر نہ پہنچے کے لئے فائدہ اٹھانے کی غرض سے نہیں پہنچے، کیونکہ اسے ضرر وغیرہ میں غور وفکر اور اجتہاد کا حق حاصل ہے، اور جس کے لئے اس حصہ کو الگ کیا جائے گا وہ اس کا مالک نہیں ہوگا، اور اس میں بیٹھنے کا زیادہ حقدار ہوگا، جیسے اس کی طرف سبقت کرنے والا (۲)۔

فائدہ اٹھانے میں مزاحمت:

۱۱- عام راستہ میں معاملہ کے لئے بیٹھنے والے کے لئے اپنے بیٹھنے کی جگہ میں ایسی چیزوں کے ذریعہ سایہ کرنے کی گنجائش ہوگی، جس میں پائیداری نہیں ہوتی ہے، جیسے چٹائی یا جبہ یا کپڑا وغیرہ، اس لئے کہ اس کا رواج عام ہے، اور دوسرے کو اس کا حق نہیں ہے کہ اس کے بیٹھنے کی جگہ میں اس سے اس طرح مزاحمت کرے کہ اسے ضرر پہنچے، اور اس پر ناپنے، وزن کرنے اور لینے اور دینے کے وقت تنگی پیدا کرے، اور نہ یہ کہ اس سے اس کے سامانوں کے رکھنے اور اس کے گاہکوں کے کھڑے ہونے کی جگہ میں مزاحمت کرے، اور اسے اس کا حق ہے کہ اپنے قریب کھڑا ہونے سے منع کرے، اگر ٹھہرنا اس کے سامان کو دیکھنے یا اس تک جانے والوں کے پہنچنے میں مانع ہو، کیونکہ یہ سب اس کے لئے خاص کی گئی جگہ سے مکمل طور پر فائدہ اٹھانے کے قبیل سے ہے۔

اور اسے اس کا حق نہیں ہے کہ اپنے قریب بیٹھنے سے اس شخص کو منع کرے جو اس کے سامان کے مثل فروخت کرتا ہو، اگر وہ ان چیزوں میں اس کے مزاحم نہ ہو جو مرافق مذکور میں سے اس کے ساتھ خاص ہیں (۱)۔

اور جو شخص عام راستہ میں معاملہ کے لئے کسی جگہ پر بیٹھنے میں سبقت کرے تو وہ اس جگہ کا دوسرے سے زیادہ حقدار ہے، جیسا کہ گذرا، اور اگر دو شخص سبقت کریں اور اس کے بارے میں جھگڑا کریں اور اس جگہ میں ایک ساتھ دونوں کے لئے گنجائش نہ ہو تو اس کے مابین قرعہ اندازی کی جائے گی، اس لئے کہ کوئی وجہ ترجیح موجود نہیں ہے (۲)۔

صاحب اختصاص کا اس جگہ کو چھوڑ دینا جو اس کے ساتھ مختص ہو:

۱۲- اگر بیٹھنے والا اپنی مخصوص جگہ کو چھوڑ دے اور دوسری جگہ منتقل ہو جائے یا وہ پیشہ چھوڑ دے جو اس جگہ میں وہ کرتا تھا تو اس کا حق اس میں باطل ہو جائے گا، چاہے امام نے اس کے لئے اسے مخصوص کیا ہو یا امام کے مخصوص کئے بغیر اس نے اس کی طرف سبقت کر لی ہو، اور

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۴۳، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۷۰، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۰، مواہب الجلیل ۵/ ۱۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سابقہ مراجع، کشاف القناع ۴/ ۱۹۶۔

(۱) سابقہ مراجع، مواہب الجلیل ۵/ ۱۵۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۴۴، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۰، کشاف القناع ۴/ ۱۹۶، مواہب الجلیل ۵/ ۱۵۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۸۔

اگر وہ اس کی طرف دوبارہ واپس آنے کے ارادہ سے الگ ہوگا تو اس کا حق باطل نہیں ہوگا، مگر یہ کہ اس کا غائب ہونا لمبا ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "من قام من مجلسه، ثم رجع إليه فهو أحق به" [۱] (جو شخص اپنی مجلس سے اٹھے پھر لوٹ کر وہاں آجائے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا)، اور اگر وہ اس سے زیادہ دنوں تک غائب رہے بایں طور کہ اس سے معاملہ کرنے والے افراد علاحدہ ہوجائیں اور دوسرے کی طرف متوجہ ہوجائیں تو اس میں اس کا حق باطل ہوجائے گا۔

اگرچہ اس سے کسی عذر کی وجہ سے علاحدہ ہو یا اس میں اپنا سامان چھوڑ دے یا امام نے اس کے لئے اس کو مخصوص کیا ہو، امام شافعی کا یہی مذہب ہے [۲]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ: اگر وہ اپنا سامان اپنی مختص جگہ سے منتقل کرلے تو اس میں اس کا حق باطل ہوجائے گا، اور اگر اس میں اپنا سامان چھوڑ دے یا کسی دوسرے شخص کو اس میں بٹھادے تاکہ اس کے لئے جگہ کی حفاظت کرے تو دوسرے کے لئے اس کے سامان کو ہٹانا جائز نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ: اگر وہ شخص قضاء حاجت یا وضوء کے لئے اٹھ جائے تو اس کا حق باطل نہیں ہوگا۔

اور دونوں مذہب (مالکیہ اور حنابلہ) عام راستہ میں معاملہ کے لئے طویل بیٹھنے کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں، پس اگر وہ بیٹھنے کو طویل کرے تو اس سے ہٹادیا جائے گا، کیونکہ وہ مالک بننے کی طرح ہوجائے گا، وہ اس میں دوسرے کے برابر ہی نفع اٹھا سکتا ہے، اور

(۱) حدیث: "من قام من مجلسه......" کی روایت مسلم (۱۷۱۵/۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳۴۱/۵، اسنی المطالب ۴۵۰/۲، حاشیۃ الجمل ۵۷۰/۳۔

مالکیہ نے ٹھہرنے کے طویل ہونے کی تحدید مکمل ایک دن سے کی ہے [۱]۔

اگر وہ آرام کرنے یا گفتگو کرنے وغیرہ کے لئے بیٹھے تو اس کے علاحدہ ہونے کی صورت میں بلا اختلاف اس کا حق اس میں باطل ہوجائے گا [۲]۔

راستہ میں معاملہ کے لئے بیٹھنے اور گذرنے کے علاوہ فائدہ اٹھانا:

۱۳ - فقہاء کا مذہب ہے کہ نافذ راستہ میں جس کی تعبیر شارع سے کی جاتی ہے ایسا تصرف کرنا حرام ہے کہ گذرنے والوں کو ان کے گذرنے میں ضرر پہنچائے، کیونکہ حق عام مسلمانوں کا ہے، لہذا کسی کو حق نہیں ہے کہ لوگوں کو ان کے حق میں ضرر پہنچائے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک نافذ راستہ میں چبوترہ بنانا ممنوع ہے، (اور یہ وہ چیز ہے جسے بیٹھنے وغیرہ کے لئے بنایا جاتا ہے)، اسی طرح اس میں درخت لگانا بھی ناجائز ہے، اگرچہ راستہ کشادہ ہو اور امام نے اجازت دی ہو، اور ضرر نہ ہو، اور عام مصلحت کے لئے بنائی گئی ہو، اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں اپنی جگہ میں گذرنے والوں کے لئے رکاوٹ ہوں گی، اور اس لئے بھی کہ یہ دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تعمیر کرنا ہے، اور ہوسکتا ہے کہ بعد میں وہ گذرنے والوں کے لئے تکلیف دہ ہو اور ان پر راستہ کو تنگ کرے، اور اس کی وجہ سے کوئی انسان پھسل جائے لہذا جائز نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ جب مدت لمبی ہوجائے گی تو ان دونوں کی جگہ مخصوص املاک کے مشابہ

(۱) کشاف القناع ۱۶۶/۴، حاشیۃ الدسوقی ۳۶۸/۳۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ہوجائے گی، اور راستہ چلنے والوں کا استحقاق ختم ہوجائے گا[۱]۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ: چبوترہ کی تعمیر اور درختوں کا لگانا نافذ راستہ میں جائز ہوگا، جیسے پرنالہ اور چھجہ کا نکالنا، بشرطے کہ گذرنے والوں کو ضرر نہ ہو، اور اس میں چلنے سے منع نہ کرے اور اگر گذرنے والوں کو ضرر ہو یا وہ منع کرے تو اس کا بنانا جائز نہیں ہوگا، اور عوام کا ہر فرد جو خصومت کا اہل ہو ابتدا میں اس کے بنانے سے منع کرنے کا حق دار ہے، اور تعمیر کے بعد اس کے توڑنے کے مطالبہ کا حق دار ہے، چاہے نقصان دہ ہو یا نہ ہو، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو اپنے اور اپنے جانوروں کے ساتھ گذرنے کا حق ہے تو اسے توڑنے کا حق بھی ہوگا، جیسا کے ملک مشترک میں ہوتا ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ اسے اپنی ذات کے لئے اور امام کی اجازت کے بغیر بنائے، اور اگر اسے مسلمانوں کی مصلحت کے لئے یا امام کی اجازت سے تعمیر کرے، اگرچہ اپنی ذات کے لئے بنائے اور گذرنے والوں کو ضرر نہیں پہنچتا ہو تو نہیں توڑا جائے گا[۲]، اور اگر عام لوگوں کو ضرر پہنچتا ہو تو اس کی تعمیر جائز نہیں ہوگی، امام اجازت دے یا اجازت نہ دے[۳]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: **"لا ضرر ولا ضرار"**[۴] (نہ تو ضرر برداشت کرنا ہے اور نہ ضرر پہنچانا ہے)۔

نافذ راستہ کی فضا سے فائدہ اٹھانا:

۱۴ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ: عام لوگوں کے لئے نافذ راستہ کی فضاء میں اس کی طرف چھجی یا روشن دان یا ساباط نکال کر فائدہ اٹھانا جائز ہے، ساباط دو دیوار کے اوپر چھت کو کہتے ہیں، اور ان دونوں کے درمیان سے راستہ گذرتا ہے، اور اسی کے مثل پرنالہ ہے، اگر ان کو اس طرح اوپر بنائے کہ اس کے نیچے سے چلنے والا کھڑے ہوکر گذر جائے اس کو سر جھکانا نہ پڑے، اور اس کے سر پر رواج کے مطابق سامان ہو اور راستہ کی روشنی کو بند نہ کرے، اور اگر راستہ قافلوں کی گذرگاہ ہو تو پرنالہ اور چھجی کو اس قدر بلند کرے گا کہ اس کے نیچے سے اونٹ محمل رکھ کر اور محمل پر چھتری وغیرہ رکھ کر گذر جائے، اگر ان میں سے کسی چیز میں خلل ڈالے تو حاکم اسے منہدم کردے گا، اور ہر شخص کو اس کے ہٹانے کے مطالبہ کا حق ہے، کیونکہ یہ منکر کو دور کرنا ہے[۱]۔

اور نافذ راستہ میں چھجی نکالنے کے جواز کے سلسلہ میں اصل وہ حدیث ہے جو نبی ﷺ سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ: "**نصب بيده الشريفة ميزابا فی دار عمه العباس إلى الطريق، وكان شارعا إلى مسجده**"[۲] (آپ ﷺ نے اپنے مبارک ہاتھ سے اپنے چچا حضرت عباس کے گھر میں راستہ کی طرف پرنالہ نصب کیا اور یہ آپ ﷺ کی مسجد کی طرف جانے والا راستہ تھا)۔

اور اسی پر چھجی وغیرہ کو قیاس کیا گیا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس پر لوگوں کا بغیر انکار کے تعامل ہے[۳]۔

اور حنفیہ نے کہا ہے کہ: عوام میں ہر اس شخص کو جو خصومت کا اہل

---

(۱) أسنی المطالب ۲/۲۱۹، المحلی علی حاشیۃ القلیوبی ۲/۳۱۰، نہایۃ المحتاج ۵/۳۹۷، المغنی لابن قدامہ ۴/۵۵۲، کشاف القناع ۳/۴۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۶۸۔

(۲) فتح القدیر ۹/۲۴۰، ابن عابدین ۵/۳۸۰۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۸۰۔

(۴) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی تخریج فقرہ/۹ میں گذر چکی ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۲/۲۱۹، حاشیۃ القلیوبی ۲/۳۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۶۸، فتح القدیر ۹/۲۴۰۔

(۲) حدیث: "نصب النبي ﷺ ميزابا فی دار عمه العباس" کی روایت احمد (۱/۲۱۰) نے حضرت عبید اللہ بن عباسؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے اسے مجمع الزوائد (۴/۲۰۶-۲۰۷) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ امام احمد نے اس کی روایت کی ہے، اور اس کے رجال ثقہ ہیں، مگر ہشام بن سعد نے عبید اللہ سے سماعت نہیں کی ہے۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ہوحق ہے کہ ابتدا میں اس کے بنانے سے روکے اور بنانے کے بعد اس کو توڑنے کے مطالبہ کرے، چاہے وہ ضرر پہنچائے یا ضرر نہ پہنچائے [1]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ: نافذ راستہ کی طرف مذکورہ کسی چیز کا نکالنا جائز نہیں ہے، امام اجازت دے یا نہ دے، اور گذرنے والوں کو ضرر پہنچے یا ضرر نہ پہنچے، اوران حضرات نے کہا ہے کہ: کیونکہ یہ دوسرے کی ملکیت میں اس کے مالک کی اجازت کے بغیر تعمیر کرنا ہے، لہذا جائز نہیں ہوگا جیسے چبوترہ کی تعمیر یا اسے غیر نافذ گلی میں اہل گلی کی اجازت کے بغیر تعمیر کرنا اور یہ راستہ میں گزرنے سے الگ ہے، کیونکہ یہ اسی کے لئے بنایا گیا ہے، اوراس میں ضرر نہیں ہے، اور بیٹھنے سے بھی الگ ہے، اس لئے کہ اس میں دوام نہیں ہوتا ہے، اوراس سے احتراز ممکن بھی نہیں ہے، اور عام راستہ کی طرف نکالنا مضرت سے خالی نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ راستہ سے روشنی کو روک کر اس کو تاریک کر دیتا ہے، اور بسا اوقات گذرنے والوں پر گر جاتا ہے یا اس سے کوئی چیز گر جاتی ہے، اور کبھی زمانہ کے گذرنے سے زمین اونچی ہوجاتی ہے تو لوگوں کے سر ٹکراتے ہیں اور جانوروں کو بوجھ کے ساتھ گذرنے سے مانع ہوتا ہے، اور جو چیز دوسرے مرحلہ میں ضرر کا سبب ہوتو اس کی ابتدا میں اس سے روکنا واجب ہوتا ہے، جیسا کہ اگر راستہ کی طرف جھکی ہوئی دیوار بنانا، چاہے جس کا گزرنے والے پر گرنے کا اندیشہ ہو (تو اس سے منع کیا جائے گا)۔

حنابلہ میں سے ابن عقیل نے کہا ہے: یہ امام یا اس کے نائب کی اجازت سے جائز ہوگا بشرطے کہ اس میں ضرر نہ ہو، کیونکہ امام مسلمانوں کا نائب ہے (اوراس کے حکم میں اس کے نائبین ہیں)، اور اس کی اجازت مسلمانوں کی اجازت کی طرح ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۰، فتح القدیر ۹/ ۲۴۰۔

اوراس لئے بھی کہ مروی ہے کہ حضرت عمرؓ، حضرت عباسؓ کے گھر سے گذرے، انہوں نے راستہ کی طرف پرنالہ نسب کیا تھا تو اسے اکھاڑ دیا تو حضرت عباسؓ نے فرمایا کہ آپ اسے اکھاڑ رہے ہیں حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے اسے اپنے ہاتھ سے نصب کیا تھا تو انہوں نے کہا: بخدا آپ اسے میری پشت پر سوار ہوکر نصب کریں، اور حضرت عمرؓ جھک گئے یہاں تک کہ وہ ان کی پشت پر چڑھ گئے اور اسے نصب کیا، اوراس لئے بھی کہ اس سلسلہ میں رواج عام ہے [1]۔

نافذ راستے کی طرف پرنالہ وغیرہ نکالنے کی وجہ سے ہونے والا نقصان:

۱۵ - شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر نافذ راستے کی طرف پرنالہ وغیرہ جیسے چھجی اور ساباط نکالنے کی صورت میں اگر مال تلف ہوجائے یا انسان کی موت ہوجائے تو وہ قابل ضمان ہوگا اگرچہ اس کا نکالنا جائز ہو، اور امام نے اجازت دی ہو اور گذرنے والوں کو ضرر نہ پہنچائے اور انتہائی احتیاط کرے، اور خلاف توقع حادثہ پیش آجائے جیسے بجلی کی کڑک یا تیز آندھی، کیونکہ عام راستے سے فائدہ اٹھانا انجام کار کی سلامتی کے ساتھ مشروط ہے، اور جب تک انجام کار محفوظ نہ ہو اس کی اجازت نہ ہوگی، اوراس میں ضمان واجب ہوگا، اوراسی طرح اگر راستے میں مٹی رکھے تاکہ اپنے گھر کی چھت کو لیپ پوت کرے اور اس کی وجہ سے کوئی انسان پھسل کر مرجائے یا کوئی جانور ضائع ہوجائے تو ضامن ہوگا، کیونکہ اس کے ضائع ہونے میں سبب بنا ہے، لہذا اس کے عاقلہ پر دیت خطا واجب ہوگی، اوراس کے مال میں جانور کی قیمت واجب ہوگی [2]۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۵۱ - ۵۵۲، کشاف القناع ۳/ ۴۰۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۵۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۸۴ اوراس کے بعد کے صفحات، المحلی

حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ امام نے اجازت نہیں دی ہو، پس اگر امام نے عام راستہ کی طرف پرنالہ وغیرہ نکالنے کی اجازت دی ہو تو ضمان واجب نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اس صورت میں چھجی نکالنے میں تعدی کرنے والا نہیں ہے، کیونکہ امام کو راستہ کے سلسلے میں ولایت حاصل ہے، کیونکہ وہ عام لوگوں کا نائب ہے تو نکالنے والا ایسے شخص کی طرح ہے جس نے اسے اپنی ملکیت میں کیا ہو[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا، امام نے اجازت دی ہو یا نہیں دی ہو، "مواہب الجلیل" میں ہے: امام مالک نے راستہ کی طرف نکلنے والے چھجی کے بارے میں فرمایا جو ایک آدمی پر گر گئی اور وہ مر گیا، امام مالک نے فرمایا کہ: جس شخص نے اسے بنایا اس پر کچھ نہیں ہوگا[۲]۔

قائلین ضمان کے نزدیک ضمان میں واجب ہونے والی چیز:

۱۶- اگر چھجی کا کچھ حصہ دیوار میں ہو، اور اس کا کچھ حصہ راستہ کی طرف نکلا ہوا ہو اور صرف باہر والا حصہ پورا کا پورا یا اس کا کچھ حصہ گر جائے اور کسی چیز کو ضائع کر دے تو جو جان یا مال تلف ہوا ہے اس کا ضمان نکالنے والے پر ہوگا، کیونکہ اس نے ایسی چیز کو تلف کر دیا جو اس پر خاص طور سے قابل ضمان ہے، چاہے نکالنے والا اس کا مالک ہو یا عاریت پر لینے والا ہو یا کرایہ دار ہو یا غاصب ہو، اور اگر اندر اور باہر کا حصہ گر جائے، اور اس کی وجہ سے کوئی انسان یا مال ضائع ہو جائے تو دیوار کے مالک پر نصف دیت ہوگی، اگر تلف ہونے والا انسان ہو،

= علی القلیوبی ۴/ ۱۴۸، المغنی ۷/ ۸۳۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۰-۳۸۱، فتح القدیر ۹/ ۲۴۶۔

(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۱۷۳۔

اور تلف شدہ چیز کی نصف قیمت ہوگی اگر وہ مال ہو، اس لئے کہ یہ نقصان اس چھجے کی وجہ سے ہوا ہے جس کا کچھ حصہ دیوار کے اندر ہے، اور وہ قابل ضمان نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کی ملکیت میں ہے اور کچھ حصہ عام راستہ کی طرف نکلا ہوا ہے، اور وہ قابل ضمان ہے[۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ: دونوں حالتوں میں پوری دیت یا قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ وہ اس چیز کے ذریعہ تلف ہوا ہے جو اس نے راستہ کی طرف نکالا ہے، لہذا ضامن ہوگا، جیسا کہ اگر راستہ کی طرف جھکی ہوئی دیوار بنائے اور وہ کسی چیز کو ضائع کر دے، اور اس لئے بھی کہ ایسا نکالنا ہے جس کی وجہ سے بعض کا ضامن ہے لہذا کل کا ضامن ہوگا[۲]۔

نافذ راستہ کی طرف جھکی ہوئی دیوار کا گرنا:

۱۷- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی اپنی ملکیت میں نافذ راستہ کی طرف جھکی ہوئی دیوار کھڑی کرے اور وہ گر جائے اور اس کی وجہ سے کوئی چیز ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ضامن قرار پائے گا، کیونکہ وہ اس میں تعدی کرنے والا ہے، اور اگر وہ اسے اپنی ملکیت میں سیدھی بنائے اور وہ بغیر گرائے اور جھکے از خود گر جائے اور کسی چیز کو ضائع کر دے تو اس پر بلا اختلاف ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے بنانے میں تعدی نہیں کی ہے، اور نہ اس کو باقی رکھنے میں اس کی طرف سے کوتاہی پائی گئی ہے، اور اگر وہ اپنے گرنے سے قبل راستہ کی فضا کی طرف جھک جائے، پس اگر اسے توڑنا اور اسے درست کرنا ممکن نہ ہو تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے بنانے میں تعدی نہیں کی اور نہ اس کے چھوڑنے اور درست کرنے میں کوئی کوتاہی کی،

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۸۵۔

(۲) المغنی ۷/ ۸۳۰۔

کیونکہ وہ اس سے عاجز تھا تو یہ اس کے مشابہ ہوگا جیسا کہ اگر بغیر جھکے گر جائے۔

اور اگر اس کے لئے اس کا منہدم کرنا اور اسے درست کرنا ممکن ہو پھر بھی وہ نہ کرے تو حنفیہ، مالکیہ اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ ضمان واجب ہوگا، بشرطیکہ خصومت کے اہل لوگوں میں سے اکثر نے یا کم از کم ایک آدمی نے منہدم کرنے کا مطالبہ کیا ہو اور اس پر حاکم یا مسلمانوں کی ایک جماعت کے نزدیک گواہ بنالیا ہو، اور شافعیہ نے کہا ہے کہ وہ شخص اپنی کوتاہی کی وجہ سے ضامن قرار پائے گا، اگرچہ اس سے مطالبہ نہ کیا جائے، اور گواہ نہ بنایا جائے [1]۔

عام راستہ میں کسی چیز کو پھینکنا:

۱۸- اگر کوڑا کرکٹ یا تربوزہ، انار اور کیلے کے چھلکے نافذ راستہ میں پھینک دے تو قابل ضمان ہوگا، جبکہ اس پر چلنے والا عمداً نہیں چلے، اور اسی طرح اگر پانی راستہ میں چھڑک دے اور اس کی وجہ سے کوئی انسان یا جانور پھسل جائے اور تلف ہوجائے تو ضامن ہوگا [2]۔

دیکھئے اصطلاح: ''ضمان''۔

نافذ راستہ میں کنواں کھودنا:

۱۹- کسی شخص کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنی ذات کے لئے نافذ راستہ میں کنواں کھودے، چاہے اسے بارش کا پانی جمع ہونے کے لئے بنائے، یا نفع بخش پانی کو نکالنے کے لئے بنائے، اگرچہ نقصان دہ نہ ہو، کیونکہ راستہ تمام مسلمانوں کی ملکیت ہے، لہذا جائز نہیں ہوگا کہ اس میں کوئی چیز ان کی اجازت کے بغیر بنائے، اور ان سب کی اجازت ممکن نہیں ہے، اور اگر وہ کنواں کھودے اور اس کے کھودنے کے نتیجہ میں ضرر ہوجائے تو اس کے ضمان کے بارے میں ان صورتوں میں تفصیل ہے، جبکہ وہ امام کی اجازت سے ہو یا اس کی اجازت کے بغیر ہو، اور جبکہ کھودنا کھودنے والے کی مصلحت کے لئے ہو یا مسلمانوں کی مصلحت کے لئے ہو۔

دیکھئے اصطلاح: ''ضمان''۔

عام راستہ میں جانوروں کے گزرنے کی وجہ سے پیدا ہونے والے ضرر کا ضمان:

۲۰- نافذ راستہ میں گذرنا تمام لوگوں کا حق ہے، کیونکہ وہ اسی کے لئے بنایا گیا ہے، اور ان کے جانوروں کے لئے مباح ہے، سلامتی کی شرط کے ساتھ ان چیزوں میں جن میں احتراز ممکن ہو، پس اگر اس کے نتیجہ میں ضرر ہوجائے تو اس کے ضمان میں تفصیل ہے۔

دیکھئے اصطلاح: ''ضمان''۔

غیر نافذ راستہ:

۲۱- غیر نافذ راستہ اس راستہ والوں کی ملکیت ہے، لہذا اس راستہ والوں کے علاوہ دوسرے کے لئے اس میں ان کی رضامندی کے بغیر تصرف کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ ضرر نہیں پہنچائے، کیونکہ یہ ان کی ملکیت ہے، لہذا امکانات کے مشابہ ہوگا۔

اور راستہ والے وہ لوگ ہیں، جن کو اپنی ملکیت یعنی گھر کنواں یا تنور یا دکان کی طرف جانے کے لئے اس میں گذرنے کا حق ہو، وہ

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۵۸، مغنی المحتاج ۴/ ۸۶ا، ابن عابدین ۵/ ۳۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۶، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۱، المغنی ۸/ ۸۲۸۔
(۲) سابقہ مراجع۔

شخص راستہ والا نہیں ہے جس کی دیوار گلی سے متصل ہو مگر اس کی طرف دروازہ کھلا ہوا نہ ہو، کیونکہ یہی لوگ اس سے فائدہ اٹھانے کے مستحق ہیں[1]۔

اور غیر نافذ راستہ والوں میں سے ہر شخص کو حق ہے کہ اپنے گھر کے دروازہ اور راستہ کے سرے کے درمیان والی جگہ سے فائدہ اٹھائے، کیونکہ یہ اس کے آنے جانے اور اس کے گزرنے کی جگہ ہے، اور اس کے علاوہ راستہ کا جو حصہ ہے اس میں وہ اجنبی کی طرح ہے، اور شافعیہ کے ایک قول میں ہے کہ غیر نافذ راستہ والوں میں سے ہر ایک کو پورے راستہ سے فائدہ اٹھانے کا حق ہے، کیونکہ ان لوگوں کو کبھی کبھی داخل کرنے اور نکالنے کے وقت کوڑا کرکٹ ڈالنے کے لئے پورے راستہ پر بار بار آنے جانے اور اس سے فائدہ اٹھانے کی ضرورت ہوتی ہے۔

لیکن اس میں تعمیر کرنا روشن دان یا چھجی یا ساباط کا نکالنا باقی لوگوں کی اجازت کے بغیر ان میں سے کسی کے لئے جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ تمام املاک مشترکہ کا حکم ہے، کیونکہ یہ متعین لوگوں کی فضاء میں تعمیر ہے، لہذا ان کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں ہوگا۔

شافعیہ کے ایک قول میں بعض اہل گلی کے لئے مذکورہ چیزوں کا بند راستہ کی طرف نکالنا باقی لوگوں کی رضامندی کے بغیر جائز ہے، بشرطے کہ نقصان نہیں پہنچائے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو اس کی اراضی سے انتفاع کا حق ہے، لہذا اس کی فضاء سے بھی انتفاع جائز ہوگا، اور یہ مالکیہ کا ایک قول ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات، اسنی المطالب ۲/ ۲۲۱، کشاف القناع ۳/ ۴۱۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۸، الزرقانی ۶/ ۶۵۔

زرقانی نے کہا ہے کہ: اور یہی مشہور ہے، اور پہلا قول ضعیف ہے[1]۔

طعام

دیکھئے: ''أطعمۃ'' اور ''أکل''۔

(۱) سابقہ مراجع، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۵۲ - ۵۵۳۔

طعم

تعریف:

۱-طعم: (فتحہ کے ساتھ)، چکھنے کا اثر، کہا جاتا ہے: "**طعمه حلو أو حامض**" اس کا مزہ میٹھا یا کھٹا ہے، اور "**تغير طعمه**"، اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ وہ اپنے فطری وصف سے نکل جائے۔

اور طعم کھانے کی خواہش کو بھی کہتے ہیں، کہا جاتا ہے، اس کو خواہش نہیں ہے، اور "**ما فلان بذي طعم**" اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ وہ کمزور ہو۔

اور فیومی نے فقہاء کے قول "**الطعم علة الربا**" کے معنی کے بارے میں کہا ہے: یعنی اس کا مطعومات کے قبیل سے ہونا، یعنی جسے کھایا جاتا ہے، چاہے وہ جامد ہو یا بہنے والی [1]۔

اور طعم (ضمہ کے ساتھ) کھانا ہے۔

اور اس لفظ کے لئے فقہاء کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

ذوق:

۲- ذوق: چیز کے ذائقہ کو زبان سے محسوس کرنا، "**ذقت الطعام أذوقه ذوقاً وذوقاناً وذواقاً ومذاقاً**" اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ تم کو زبان کے ذریعہ اس کا علم ہو، پس ذوق ایسا ملنا ہے جس سے مزہ محسوس کیا جائے [1]۔

(۱) المصباح المنیر، الصحاح۔

طعم سے متعلق احکام:

الف- پانی کے مزہ کا بدلنا:

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس پانی کا مزہ، یا رنگ یا بو یا ان صفات میں سے ایک سے زیادہ نجاست کی وجہ سے بدل جائیں، تو اس سے وضو اور طہارت حاصل کرنا جائز نہیں ہوگا [2]۔

اسی طرح فقہاء کے درمیان اس پانی سے وضو کے جواز میں اختلاف نہیں ہے جس میں پاک چیز مل جائے اور اسے نہ بدلے، البتہ ام ہانی سے منقول ہے کہ وہ پانی جس میں روئی تر کی جائے اس سے وضو نہیں کیا جائے گا [3]۔

پھر فقہاء کا اس پانی سے وضو کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، جس میں کوئی پاک چیز مل جائے جس سے احتراز ممکن ہو اور وہ اس کی صفات مزہ یا رنگ یا اس کی بو میں سے کسی ایک کو بدل دے۔

پس مالکیہ، شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا مختار مذہب یہ ہے کہ وہ پانی جس کا مزہ یا رنگ یا بو ایسی پاک چیز کے مخلوط ہونے کی وجہ سے بدل جائے جس سے پانی کا بچانا ممکن ہو اور ایسی تبدیلی ہو جائے کہ اس کو مطلق پانی نہ کہا جا سکے تو اس سے طہارت حاصل نہیں ہوگی [4]۔

حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اس پانی سے وضو جائز ہوگا، کہ جس میں چنا یا باقلی ڈال دیا جائے اور اس کا

(۱) المصباح المنیر، الصحاح مادہ: "ذوق"، الفروق رص ۲۵۴۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۱ر ۲۳ شائع کردہ دار المعرفہ۔
(۳) المغنی ۱ر ۱۵۔
(۴) الشرح الصغیر ۱ر ۳۱، أسنی المطالب ۱ر ۷، المغنی ۱ر ۱۲۔

رنگ اور مزہ بدل جائے لیکن اس کی رقت ختم نہ ہو، اگر اس میں چنا یا باقلی کو پکایا جائے اور باقلی کی بو اس میں پائی جائے تو اس سے وضو جائز نہیں ہوگا[1]۔

اس موضوع سے متعلق مسائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''میاہ''۔

ب- طعم کو سود کی حرمت کی علت قرار دینا:

۱۴- وہ اعیان جن میں ربا کی حرمت منصوص ہیں چھ ہیں: سونا، چاندی، گندم، جو، کھجور اور نمک۔

اور فقہاء کا اثمان کے علاوہ میں سود کی علت کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا یہ طعم ہے یا اس کے علاوہ ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح ''ربا فقرہ/ ۶۴-۶۸'' میں ہے۔

طفل

دیکھئے: ''صغر''۔

طفیلی

دیکھئے: ''تطفل''۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۱، المغنی ۱/۱۲، الإنصاف ۱/۳۲-۳۳۔

طِلاء

تعریف:

۱- طلاء (طاء کے کسرہ اور مد کے ساتھ) لغت میں اس کا ایک معنی انگور کے رس سے پکایا ہوا شراب ہے، اور یہ رُب (پھلوں کے رس کو پکا کر گاڑھا کیا ہوا شیرہ ہے)، جیسا کہ ابن الاثیر نے کہا ہے، اور اس کی اصل وہ گاڑھا قطران (کولتار کے مانند ایک چیز جو درختوں سے نکالی جاتی ہے) جس سے اونٹ کو پوتا جاتا ہے[1]۔

اور اصطلاح میں طلاء وہ رس ہے جسے آگ یا دھوپ میں پکایا جائے، یہاں تک کہ اس کا دوتہائی سے کم ختم ہوجائے، اور وہ نشہ آور ہوجائے[2]، اور ایک قول ہے: وہ شراب ہے جو انگور کے شیرہ سے پکائی جائے، یہاں تک کہ اس کا دوتہائی حصہ ختم ہوجائے، اور ایک تہائی باقی رہ جائے، اور وہ نشہ آور ہوجائے، تمرتاشی نے کہا ہے کہ: یہی درست ہے[3]۔

اور طلاء کو مثلث بھی کہا جاتا ہے، زیلعی کہتے ہیں کہ: مثلث وہ ہے کہ جو انگور کے رس سے پکایا جائے یہاں تک کہ اس کا دوتہائی حصہ ختم ہوجائے، اور ایک تہائی باقی رہ جائے[4]۔

(۱) لسان العرب، مادہ: ''طلی''۔
(۲) الدرالمختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۹۰۔
(۳) تنویر الأبصار مع الدرالمختار علی ہامش ابن عابدین ۵/۲۹۰، اور حصکفی درست کی وجہ میں کہتے ہیں پہلے کو ''باذق'' کہا جاتا ہے (سابقہ مرجع)۔
(۴) تبیین الحقائق علی الکنز للزیلعی ۶/۴۶، البدائع ۵/۱۱۲۔

اور حصکفی نے شرنبلالیہ سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ: طلاء حضرت عمرؓ کے قول کی بنا پر نام رکھا گیا ہے، **''ما أشبه هذه بطلاء البعير''** اور یہ طلاء البعیر بہت مشابہ ہے؟ اور یہ وہ کولتار ہے جس سے خارش زدہ اونٹ کو پوتا جاتا ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خمر:

۲-خمر انگور کا کچا رس جبکہ جوش دیا جائے اور گاڑھا ہوجائے، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اور امام ابوحنیفہؒ نے اضافہ کیا ہے، اور جھاگ پھینک دے، نیز جمہور کے نزدیک شراب کا اطلاق ہر نشہ آور چیز پر ہوتا ہے اگرچہ وہ انگور کے شیرے کے علاوہ کسی اور چیز سے تیار کی گئی ہو[2]۔

ب-باذق اور منصف:

۳-باذق وہ شراب ہے جو انگور کے شیرے سے معمولی پکا کر تیار کی جائے، یہاں تک کہ اس کے دوتہائی سے کم حصہ ختم ہوجائے، ختم ہونے والا حصہ کم ہو یا زیادہ مگر یہ کہ وہ دوتہائی تک نہ پہنچے۔

اور منصف وہ ہے جس کا آدھا حصہ ختم ہوجائے[3]۔

ج-نقیع الزبیب:

۴-نقیع الزبیب کشمش کا کچا پانی ہے، بایں طور زبیب کو پانی میں بغیر

(۱) الدرالمختار بہامش ردالمحتار ۵/۲۹۰، الزیلعی ۶/۴۵۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۸۸، الزیلعی ۶/ ۴۵-۴۶، الموسوعۃ الفقہیہ ۵/ ۱۲، (اشربۃ فقرہ/۴ کی اصطلاح)۔
(۳) ابن عابدین ۵/۲۹۰، الزیلعی ۶/ ۴۵۔

پکائے ہوئے چھوڑ دیا جائے، یہاں تک کہ اس کی حلاوت پانی میں نکل آئے، پھر گاڑھا ہوجائے اور جوش میں آجائے [۱]۔

د- سکر:

۵- سکر تر کھجور کا کچا پانی جبکہ گاڑھا ہوجائے، اور جھاگ آجائے، زیلعی نے کہا ہے کہ یہ سکرت الریح سے ماخوذ ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب ہوا بند ہوجائے [۲]۔

اس جگہ انگور اور کھجور وغیرہ سے تیار شدہ مشروبات کی کچھ دیگر انواع بھی ہیں، ان کے دوسرے مختلف نام ہیں، جن کی تفصیل اصطلاح: ''اشربۃ'' میں ملاحظہ کی جائے۔

اجمالی حکم:

۶- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام محمد) کا مذہب یہ ہے کہ تمام نشہ آور مشروبات حرام ہیں، اور ان حضرات نے کہا ہے کہ ہر وہ چیز جس کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو تو اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہوگی، چاہے وہ جس قسم سے بھی ہو [۳]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **''كل مسكر خمر وكل خمر حرام''** [۴] (ہر نشہ آور چیز شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے)۔

اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **''سئل النبي ﷺ عن البتع وهو نبيذ العسل، وكان أهل اليمن يشربونه، فقال: كل شراب أسكر فهو حرام''** [۱] (نبی ﷺ سے بتع کے بارے میں دریافت کیا گیا، اور یہ شہد کی نبیذ ہے اور اہل یمن اسے پیا کرتے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہر وہ مشروب جو نشہ آور ہو وہ حرام ہے)۔

اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: **''ما أسكر كثيره فقليله حرام''** [۲] (جس کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے)۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ طلاء دوسری تفسیر کے مطابق حلال ہے، اور یہ وہ طلا ہے جو انگور کے شیرہ سے پکائی جائے یہاں تک کہ اس کا دوتہائی حصہ ختم ہوجائے، اور اگر وہ زیادہ مقدار میں پی جائے تو نشہ آجائے، اور یہی مثلث کے نام سے موسوم ہے، اس کا صرف آخری پیالہ جس سے نشہ پیدا ہوتا ہے حرام ہے، لیکن جس کا دوتہائی سے کم حصہ ختم ہوجائے وہ بالاجماع حرام ہے [۳]۔

۷- شیخین کے نزدیک دوا، علاج، کھانا کو خوشگوار بنانے اور عبادت پر قوت حاصل کرنے کے لئے مثلث حلال ہے، کاسانی نے مثلث کے بارے میں کہا ہے، اس میں اختلاف نہیں ہے، کہ جب تک وہ میٹھا ہو، اور نشہ آور نہ ہو تو اس کا پینا حلال ہوگا، لیکن پرانا نشہ آور کا پینا امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسف کے نزدیک دوا، علاج، کھانے کو خوشگوار

(۱) الزیلعی ۶/ ۴۵، ابن عابدین ۵/ ۲۸۹-۲۹۰۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۴۶، الموسوعۃ الفقہیہ (اشربۃ کی اصطلاح)۔
(۴) حدیث: ''كل مسكر خمر......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۸۷) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''كل شراب أسكر فهو حرام......'' کی روایت بخاری (۱۰/ ۴۱) اور مسلم (۳/ ۱۵۸۵-۱۵۸۶) نے کی ہے۔
(۲) حدیث ابن عمر: ''ما أسكر كثيره فقليله حرام......'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۱۲۵) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۱۰/ ۴۳) میں اس کی تصحیح کی ہے۔
(۳) الزیلعی ۶/ ۴۶-۴۷، ابن عابدین بہامشہ الدر المختار ۵/ ۲۹۰-۲۹۲-۲۹۳۔

بنانے اور عبادت پر قوت حاصل کرنے کے لئے حلال ہے، اور ان کا اس پر اجماع ہے کہ اس کا پینا لہو ولعب کے لئے حلال نہیں ہے [۱]، لیکن حنفیہ کے نزدیک فتوی امام احمد کے مذہب یعنی حرمت پر ہے، اور یہ اس لئے کہ ہمارے زمانہ میں فساد کا غلبہ ہے، جیسا کہ ابن عابدین اور زیلعی نے تحریر کیا ہے [۲]، اور یہ جمہور فقہاء کے مذہب کے موافق ہے [۳]۔

مشروبات اور اس کے اقسام کی تفصیل اصطلاح: ''اشربۃ'' میں دیکھی جائے۔

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی ۵/ ۱۱۶، تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۴۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۹۲-۲۹۳، تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۴۷۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۰۴-۳۰۵۔

تراجم فقہاء

جلد ۲۸ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

آجری: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱۹ ص...... میں گذر چکے۔

آمدی: یہ علی بن ابی علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلیٰ: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ مبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر عسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر مکی: یہ احمد بن حجر الہیثمی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن سبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن شبرمۃ: یہ عبداللہ بن شبرمۃ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شحنہ: یہ عبدالبر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن القابسی (؟-۴۰۳ھ)

یہ علی بن محمد بن خلف ہیں، کنیت ابوالحسن نسبت المعافری ہے۔ ابن القابسی سے مشہور ہیں۔
مالکی فقیہ اور اصولی امام ہیں، انہوں نے افریقہ کے ائمہ

ابوالعباس الابیانی، ابوالحسن بن مسرور الدباغ اور ابوعبداللہ بن مسرور وغیرہم سے حدیث کی سماعت کی ہے، اہل قیروان ان کی فضیلت کے قائل تھے اور ان سے حدیث روایت کرتے تھے، ابوعمران الفاسی اور عتیق السوسی وغیرہم نے ان سے فقہ کی تعلیم حاصل کی ہے۔

بعض تصانیف: "کتاب الممهد"، "مناسک الحج"، "الذکر والدعاء" اور "أحکام الدیانة والمنقذ من شبه التأویل" ہیں۔

[الدیباج ص۱۹۹، ۲۰۱، شجرۃ النور الزکیۃ ۱/۹۷]

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قطلو بغا (۸۰۲-۸۷۹ھ)

یہ قاسم بن قطلو بغا بن عبداللہ المصری ہیں، اور قاسم الحنفی کے نام سے معروف ہیں، فقہاء حنفیہ میں سے فقیہ محدث، اصولی، مورخ ہیں اور بعض علوم میں ان کو مہارت حاصل ہے۔

سخاوی نے ان کی تعریف میں کہا ہے امام، علامہ، فصیح اللسان، مناظرے پر قادر، حق بات کہنے کے شائق تھے اگر چہ اپنے مشائخ ہی کے بارے میں کیوں نہ ہو، فقہ العز بن عبدالسلام ابن الہمام اور عبداللطیف کرمانی وغیرہم سے حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "شرح درر البحار"، لمحمد القونوی، فی فروع الفقه الحنفی، "تاج التراجم فی طبقات الفقهاء الحنفیة"، "غریب القرآن" "نزهة الرائض فی أدلة الفرائض" ہیں۔

[الفوائد البہیہ ص۹۹ ؛ شذرات الذہب ۷/۳۲۶؛ معجم المؤلفین ۸/۱۱۱؛ الأعلام ۶/۱۴]

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کاتب: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کنانہ: یہ عثمان بن عیسی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن ہبیرہ: یہ یحییٰ بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق الاسفراینی: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکرالصدیق:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوثعلبہ الخشنی (؟-۷۵ھ)

یہ جرثوم بن ناشم ہیں، اور ایک قول ہے کہ: جرثوم بن لاشر ہیں، اور ایک قول ہے کہ: جرثوم بن عمرو ہیں، اور اس کے علاوہ بھی دوسرے اقوال ہیں، اور یہ صرف اپنی کنیت سے پہچانے جاتے ہیں، انہوں نے نبی ﷺ، معاذ بن جبل، ابوعبیدہ بن الجراحؓ سے حدیث کی روایت کی ہے، اور ان سے ابوادریس الخولانی، سعید بن المسیب اور عطاء بن یزید اللیثی وغیرہم نے روایت کی ہے۔

ابن الکلبی نے کہا ہے کہ: ابوثعلبہ نے رسول اللہ ﷺ سے بیعت الرضوان میں بیعت کی تھی، اور ان کے لئے خیبر کے دن حصہ مقرر کیا گیا تھا، اور انہیں رسول اللہ ﷺ نے ان کی قوم کی طرف بھیجا تو ان لوگوں نے اسلام قبول کرلیا۔

[الاستیعاب ۴/ ۱۶۱۸؛ تہذیب التہذیب ۱۲/ ۴۹؛ أسد الغابہ ۶/ ۴۴؛ العبر ۱/ ۸۵؛ الإصابہ ۱۱/ ۵۴]

ابوحامدالاسفرائنی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالحسن (۲۴۴-۳۲۴ھ)

یہ عبداللہ بن محمد بن زرقون ہیں، کنیت ابوالحسن، اور لقب العسال ہے، مالکی فقیہ ہیں، قاضی سبتی نے کہا ہے کہ: یہ اہل علم وفقہ میں تھے، قیروان والوں کے مذہب پر تھے، اور خراط نے کہا ہے: یہ نیک، ثقہ، مامون اور اچھے فقیہ تھے، انہوں نے سہل القبر یانی، ابوداؤد العطار سے حدیث کی سماعت کی ہے۔ اور ان سے ابوالحسن بن زیاد اور ابوالازہر بن نافذ نے حدیث کی سماعت کی ہے۔

[ترتیب المدارک وتقریب المسالک ۵/ ۳۲۳]

ابوالحسن القابسی:

دیکھئے: ابن القابسی، اسی جلد کے ص............۔

ابوحمید الساعدی:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوزیدالشافعی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسعیدالخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبیدہ بن الجراح:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالقاسم الصفار (؟-۳۲۶، اور ایک قول ۳۳۶)

یہ احمد بن عصمۃ ہیں، کنیت ابوالقاسم الصفار نسبت البلخی ہے، فقیہ اور محدث ہیں، ابوجعفر الہندوانی سے فقہ کی تعلیم حاصل کی، اور ان سے احادیث کی سماعت کی ہے، اور ان سے ابوالحسن بن صدیق بن الفتح نے روایت کی ہے۔

[الطبقات السنیہ ۱/ ۳۹۳؛ جواہر المضیئہ ۲/ ۲۶۳]

ابوقتادہ: یہ الحارث بن ربعی ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابومخلد (؟-؟)

یہ عبدالملک بن الشعشاع ہیں کنیت ابومخلد ہے، تابعی ہیں، ابن حجر نے کہا ہے کہ: مجہول ہیں، اور ابن حبان نے انہیں ثقات میں ذکر کیا ہے۔

[التارخ الکبیر ۳/۱/ ۴۱۹؛ لسان المیز ان ۴/ ۶۵؛ الثقات لابن حبان ۵/ ۱۱۹]

ابومسعودالبدری: یہ عقبہ بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابومصعب (۱۵۰-۲۴۲ھ)

یہ احمد بن ابی بکر القاسم بن الحارث ابن زرارۃ بن مصعب ہیں، کنیت ابومصعب، نسبت زہری، مدنی، قرشی ہے، فقیہ ہیں، مالک بن انس کی مصاحبت اختیار کی، اور ان سے فقہ کی تعلیم حاصل کی، اور ان سے (الموطا) کی سماعت کی، اور اسے ان سے حاصل کی، اور عطاف بن خاف، یوسف بن الماجشون اور مسلم بن خالد وغیرہم سے احادیث کی سماعت کی، ان سے بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ وغیرہم نے احادیث کی روایت کی، ابواسحاق نے اپنی طبقات میں کہا ہے کہ: ابومصعب اہل مدینہ کے سب سے بڑے عالم تھے، اور ابوالحسن نے فرمایا کہ ابومصعب (موطا) میں ثقہ ہیں، اور انہیں یحییٰ بن بکیر پر مقدم کیا ہے۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۱/ ۴۳۶؛ تہذیب التہذیب ۱/ ۲۰؛ طبقات الحفاظ / ۲۰۹؛ الدیباج المذہب ۳۰؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۶۰]

ابوموسی الاشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابو ہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوواقد اللیثی: یہ الحارث بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الآبی المالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:

ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

الاجہوری: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الاذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسامہ بن زید:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الاسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الأقفہسی (؟-۸۲۳ھ)

یہ عبداللہ بن مقداد، قاضی جمال الدین، الاقفہسی، فقیہ مالکی مفتی ہیں، انہوں نے خلیل سے علم حاصل کیا، اوران سے اور دوسروں سے علم حاصل کیا، اوران سے شیخ بساطی، عبدالرحمٰن البکر اور عبادہ وغیرہم

نے علم حاصل کی ہے، اپنے مذہب میں سب سے اونچے درجہ پر فائز تھے۔

بعض تصانیف: "شرح علی مختصر خلیل" اور "شرح علی الرسالۃ" ہیں۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۲۴۰]

الإمام احمد: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الباقلانی: یہ محمد بن الطیب ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البجیرمی: یہ سلیمان بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:

ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

البہنسی (؟-۹۸۷ھ)

یہ محمد بن محمد بن البہنسی، الدمشقی فقیہ ہیں۔

بعض تصانیف: "شرح ملتقی الأبحر" فی فروع الفقه الحنفی، اس کتاب کو کتاب البیع تک پورا کیا۔

[معجم المؤلفین ۱۱/۲۰۱؛ کشف الظنون ۱۸۱۴؛ ایضاح المکنون ۲/۲۰۲]

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البیجوری: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبد اللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

تقی الدین: یہ احمد بن عبد الحلیم ابن تیمیہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

التمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

التھانوی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ث

ثابت البنانی (؟-۱۲۷ھ، اور ایک قول کے مطابق ۱۲۳ھ)

یہ ثابت بن اسلم ہیں، کنیت ابومحمد، نسبت البنانی البصری ہے تابعین بصرہ میں سے ہیں، انہوں نے انس، ابن الزبیر، ابن عمر، عبداللہ بن مغفل سے احادیث کی روایت کی ہے، اور ان سے حمید الطویل، شعبہ، جریر بن حازم، حماد بن سلمہ، حماد بن زید اور معمر وغیرہم نے روایت کی ہے، سمعانی نے کہا ہے کہ: اہل بصرہ کے سب سے بڑے عابد تھے، اور عجلی نے کہا ہے کہ: ثقہ اور نیک انسان تھے، اور ابن سعد نے کہا ہے کہ: ثقہ اور مامون تھے۔

[تہذیب التہذیب ۲/۲ ۴۰؛ الانساب ۲/۳۳۰]

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الجوینی: یہ عبداللہ بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ح

الحداد(؟-۸۰۰ھ)

یہ ابوبکر بن علی بن محمد، الحداد، الزبیدی، فقیہ، حنفی اور یمانی ہیں، اور بعض علوم میں ان کو دسترس حاصل تھا، ضمدی نے کہا ہے کہ: امام ابوحنیفہ کے مذہب میں ان کی قیمتی کتابیں ہیں، یمن میں ان کے مثل کسی عالم نے علمی افادہ میں کثرت سے کتابیں نہیں لکھی ہیں، ان کی کتابوں کی تعداد تقریباً ۲۰ جلدیں ہیں۔

بعض تصانیف: "السراج الوهاج" فی شرح مختصر القدوری، "الجوهرة النيرة" فی شرح مختصر القدوری "سراج الظلام" فی شرح منظومة الهاملی ہیں۔

[البدر الطالع ۱/۱۶۶؛ الاعلام ۲/۴۲]

حذیفہ بن الیمان:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

حماد بن أبی سلیمان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

د

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ احمد بن علی الجصاص ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

رافع بن خدیج:

ان کے حالات ج۳ص...... میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرای: یہ ربیعۃ بن فروخ ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:

ان کے حالات ج۲ص...... میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیر الدین الرملی ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

الرملی الکبیر: یہ احمد بن حمزہ ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زروق: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۷ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری: یہ زکریا بن محمد الانصاری ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزیلعی (؟ - ۷۴۳ھ)

یہ عثمان بن علی بن محجن بن یونس ہیں، کنیت ابوعمر، لقب فخر الدین، نسبت الزیلعی ہے، فقیہ حنفی ہیں، ۷۰۵ھ میں قاہرہ آئے، افتاء کا کام کیا، اور درس وتدریس کے فرائض انجام دیئے، اور اسی جگہ انتقال فرمایا، صاحب الجواہر المضیۃ نے کہا ہے کہ: قاہرہ تشریف لائے اور فقہ کی نشر واشاعت کی، اور ان سے لوگوں نے فائدہ اٹھایا۔

بعض تصانیف: "تبيين الحقائق فی شرح كنز الدقائق"، "شرح الجامع الكبير" للشيبانی "شرح المختار" للموصلی، "بركة الكلام على أحاديث الأحكام" ہیں۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۳۴۵؛ ومعجم المؤلفین ۶/ ۲۶۳؛ تاج التراجم رص ۴۰؛ الاعلام ۴/ ۳۷۳؛ والفوائد البہیہ رص ۱۱۵؛ والدرر الکامنہ ۲/ ۴۴۶]

س

سالم بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبد الکافی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبد السلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سلمان بن عامر الضبی (؟-؟)

یہ سلمان بن عامر بن اوس بن حجر بن عمرو بن الحارث الضبی ہیں، انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے، اور ان سے محمد بن سیرین، ان کی بہن بنت سیرین اور عبدالعزیز بن بشر بن کعب العدوی نے روایت کی ہے۔

بخاری نے کہا ہے کہ: صحابی ہیں، اور ابو اسحاق الصریفینی نے ذکر کیا ہے، سلمان کا حضرت عثمان کی خلافت میں انتقال ہوا ہے، اور اس میں نظر ہے، اور صحیح یہ ہے کہ: وہ حضرت معاویہ کی خلافت تک زندہ رہے۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۱۳۷؛ الاصابۃ ۲/ ۶۲؛ تہذیب الکمال ۱۱/ ۲۴۴؛ اسد الغابۃ ۲/ ۳۲۷؛ الاستیعاب ۲/ ۶۳۳]

سلمہ بن الأکوع:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

سہل بن سعد الساعدی:

ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

سوید بن غفلہ:

ان کے حالات ج ۱۳ ص...... میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ القاسم بن مرۃ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

شبراملسی: یہ علی بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشربینی الخطیب: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشرقاوی: یہ عبداللہ بن الحجازی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ الحسن بن عمار ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیخان:

اس لفظ کی مراد کا بیان ج ا/...... میں گذر چکا ہے۔

ص

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب التعریفات: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب دستور العلماء: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی بکر المرغینانی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الصاحبان:

اس لفظ کی مراد کا بیان ج ا ص...... میں گذر چکا ہے۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ض

الضحاک: یہ الضحاک بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الضحاک: یہ الضحاک بن مخلد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عامر بن ربیعۃ:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن دینار (؟-۱۲۷ھ)

یہ عبداللہ بن دینار ہیں، کنیت ابوعبدالرحمٰن نسبت العدوی، المدنی، ابن عمر کے مولی ہیں، انہوں نے حضرت ابن عمر، انس، سلیمان بن یسار، ابی صالح السمان وغیرہم سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے صاحبزادے عبدالرحمٰن، نیز مالک، سلیمان بن طویل، شعبہ، سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ وغیرہم نے روایت کی ہے، ذہبی نے کہا ہے کہ: ثقات میں سے ایک ہیں، اور حافظ احمد ابن علی الاصبہانی نے کہا ہے کہ: ان کی احادیث دوسو کے قریب ہیں۔

[سیر أعلام النبلاء ۵/ ۲۵۳؛ تہذیب التہذیب ۵/ ۲۰۱]

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عدی بن حاتم (؟-۶۷ھ)

یہ عدی بن حاتم بن عبداللہ بن سعد بن الحشرج ہیں، کنیت ابووہب، نسبت الطائی ہے، نبی علیہ السلام کے صحابی ہیں، انہوں نے نبی علیہ السلام اور حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے، اور ان سے عبداللہ بن معقل، شعبی، سعید بن جبیر، مصعب بن سعد اور ہشام بن الحارث وغیرہم نے روایت کی ہے، اور فتح مدائن میں شریک ہوئے تھے، اور حضرت علی کے ساتھ جنگ جمل، صفین اور نہروان میں شریک ہوئے تھے۔

[الاستیعاب ترجمہ ۱۰۵۷؛ تہذیب الاسماء واللغات ۱/ ۳۹۸؛ الاصابۃ ۲/ ۴۶۸؛ تہذیب التہذیب ۷/ ۱۶۶؛ الطبقات الکبری لابن سعد ۶/ ۲۲]

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز ابن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

العزیزی: یہ علی بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عطاء بن أسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ف

الفیومی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

ق

قاسم: قاسم بن قطلو بغا: یہ ابن قطلو بغا ہیں:

ص ....اسی جلد میں گذر چکا ہے۔

القاضی ابو الطیب: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج۶ ص......میں گذر چکے۔

القاضی ابو یعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

القاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص......میں گذر چکے۔

قاضیخان: یہ حسن بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامۃ:

ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابو بکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

لقیط بن صبرۃ (؟-؟)

یہ لقیط بن صبرۃ بن عبداللہ بن المنتفق ہیں، کنیت ابوعاصم، نسبت العامری ہے، صحابی ہیں، انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے، ان سے ان کے صاحبزادے عاصم نے روایت کیا ہے اور امام احمد بن حنبل، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، اور ابن حبان نے ان سے احادیث کی روایت کی ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ: وہ لقیط بن عامر ہیں، اور ابن حجر نے الاصابہ میں راجح قرار دیا ہے کہ: یہ دونوں دو ہیں۔

[الإصابہ ۳/۳۲۹؛ اسد الغابہ ۴/۲۲۲؛ تہذیب التہذیب ۸/۴۵۶]

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

م

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

مجدالدین بن تیمیہ: یہ عبدالسلام ابن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المحلی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن الفضل البخاری:

ان کے حالات ج ۲۰ ص...... میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مسروق:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المسناوی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المقدسی: یہ عبدالغنی بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

مکحول بن شہران:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المنذری: یہ عبدالعظیم بن عبدالقوی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الموصلی: یہ عبداللہ بن محمود ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحییٰ بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ن

نبیشہ الہذ لی (؟-؟)

یہ نبیشہ الخیر بن عبداللہ بن عمرو بن عتاب بن الحارث بن نصیر الہذ لی ہیں، صحابی ہیں، انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے، اور ان سے ابوالملیح الہذ لی، ام عاصم جدۃ ابی الایمان نے روایت کی ہے، صحیح مسلم میں ان کی حدیث "ایام التشریق ایام اکل وشرب" ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۴۱۷]

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

النعمان بن بشیر:

ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

النفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ی

یحییٰ القطان (۱۲۰-۱۹۸ھ)

یہ یحییٰ بن سعید بن فروخ ہیں، کنیت ابوسعید، نسبت القطان التمیمی ہے، حفاظ حدیث میں سے ثقہ، حجۃ ہیں امام مالک اور امام شعبہ کے معاصرین میں سے ہیں، امام ابوحنیفہ کے قول پر فتوی دیتے تھے، انہوں نے یحییٰ بن سعید انصاری، ثوری، ابن عیینہ، احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، ابوبکر بن ابی شیبہ وغیرہم سے احادیث کی سماعت کی، ان کی امامت، جلالت اور ان کے حافظہ، اور علم وتقوی پر اتفاق ہے، امام احمد بن حنبلؒ کہتے ہیں کہ: میں نے تمام احوال میں یحییٰ بن القطان جیسا کسی کو نہیں پایا، اور ابن منجویہ نے کہا ہے کہ: یحییٰ بن القطان حفظ، تقوی، فقہ، فضل، دین اور علم کے اعتبار سے اپنے زمانہ کے سرداروں میں تھے، انہوں نے ہی اہل عراق کے لئے اسم حدیث کی بنیاد فراہم کی اور ثقات کے بارے میں غور وفکر کرنے اور ضعفاء کو ترک کرنے کے سلسلہ میں راہ ہموار کیا، ابوزرعہ نے کہا ہے کہ: یہ ثقات اور حفاظ میں سے تھے۔

[سیر أعلام النبلاء ۹/۱۷۵؛ تهذيب الأسماء واللغات ۲/۱۵۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۹۸؛ شذرات الذہب ۱/۳۵۵]